

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Teoría del Conocimiento, Estética e Historia del
Pensamiento



TESIS DOCTORAL

Anna O: la invención del psicoanálisis

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Karina Glauberman Schonholz

Director
José Miguel Marinas

Madrid, 2016

Tesis Doctoral

ANNA O. : LA INVENCIÓN EL PSICOANÁLISIS

KARINA GLAUBERMAN SCHONHOLZ

INDICE

DEDICATORIA	7
RECONOCIMIENTOS	9
RESUMEN	11
ABSTRACT	23
1. INTRODUCCIÓN	35
2. METODOLOGÍA	65
2.1. Postulados	67
2.2. Territorialidad	70
2.2.1. De nuestro territorio	74
2.3. Immixión	76
2.3.1. Invención	78
2.3.2. Filiación	80
I. Michel de Montaigne Montaigne-Étienne de la Boetie: De la amistad	80
II. FreudFlies:	82
El misterio del acto	83
Restos taciturnos	86
Bendiciones disfrazadas	90
Muchos invitados a quienes recibimos	90
Estampas japonesas	92
Epílogo	93
3. ANNA O.	95
3.1. Historial y mito.	97
3.1.1. La cura	97
3.1.2. La polémica	99
3.1.3. El mito	114
3.2. Mito y origen	117

3.2.1. Mito-lógica	119
3.2.2. Mito y tragedia	125
3.2.3. Luz, más luz	132
3.2.4. Del mito a la tragedia del deseo	136
3.2.5. El mito de Sísifo	137
3.3. Origen y oquedad	140
3.3.1. Oquedad	143
3.3.2. Amor cortés	146
3.3.3. Homosocialidad-Heterosexualidad	154
3.3.4. Del vasallaje amoroso al vasallaje imperial	161
Maquina de la madre	161
Vagina dentada	163
3.3.5. “Recluto ciudadanas para el reino de la libertad”	168
3.3.6. Misoginia	171
3.3.7. Movimientos telúricos	177
3.4. Oquedad y transferencia	181
3.4.1. El tejido científico	181
3.4.2. Hebras transferenciales	189
I. Tragedizar	189
II. Catarsis	192
III. De la vida doméstica: las dos Cordelias	196
IV. De la tragedia: el Rey Lear	197
V. De los ancestros: una rectificación inexorable	202
VI. Del duelo: Bertha	203
VII. Transferencia y sexualidad	204
4. EL CONTEXTO	209
4.1. El contexto judío	211
4.2. Viena y el judaísmo	217

4.3. El contexto político	235
4.4. El contexto cultural	251
4.5. Viena y las mujeres	262
5. BERTHA PAPPENHEIM	273
5.1. (M)other tongue	275
5.1.1. El ídish	275
5.1.2. La traducción	280
5.1.3. Literatura y trabajo social	286
5.1.4. Glückel von Hameln	289
5.1.5. Other tongue	294
5.1.6. Revoltijo de lenguas	306
5.2. El trabajo de Sísifo	309
5.2.1. La liga de mujeres judías	309
I. La Liga y su líder	316
II. Antecedentes de la Liga de Mujeres Judías	320
III. Preparación labora	323
IV. La trata de blancas	329
V. Agunot	340
VI. Isenburg	342
VII. Judaísmo \diamond Feminismo	343
5.3. La tradición oculta y los judíos de Este	346
5.3.1. La frèrocité	346
5.3.2. Extraña elección desigual	362
5.3.3. Trabajo de Sisypho	363
5.3.4. La tradición oculta. Hanna Arendt: parias y advenedizos	366
5.3.5. Elogio de la sombra	378
5.3.6. Carta a Félix Warburg	381
5.3.7. Mi selecto círculo de conocidos	389

5.4. Creación y artefactos	391
5.4.1. Creación. Alumbrando la representación prohibida	392
5.4.2. Transformación	398
5.4.3. Institución	403
5.4.4. El salón recauchutado	405
5.4.5. Inspiración	412
5.4.6. Colección	415
5.5. Cuentos	420
I. El molinillo de café	420
II. En el País de las cigüeñas	424
III. El hada del estanque	431
6. CONCLUSIONES	435
6.1. Puntualizaciones teóricas	437
6.1.1. Estilo.	437
6.1.2. El obituario: crónica de la decepción	441
6.1.3. Las etapas de la vida	446
6.1.4. Fils. Mil Hilos	451
6.1.5. Libros. La diáspora del espíritu	453
6.1.6. Comer el libro	456
6.2. El punto de llegada	462
BIBLIOGRAFÍA	470

A la memoria de mi padre y de Ricardo Rodríguez Ponte,

alumbradores profesionales.

A los pequeños pájaros Teo, Lila, Ian,

confiando en su buen hacer.

RECONOCIMIENTOS

Dice César Aira, escritor argentino, en *Nouvelles impressions du Petit Maroc*: “Nací en Pringles, la misma noche y en la misma clínica en que nacía mi mejor amigo, Arturo Carrera, un gran poeta. Es posible, y lo hemos pensado, que nos hayan cambiado, los dos vimos la luz en la misma sala de parto, entre las once y las doce de la noche. Mi vocación, y la suya, se definieron en la adolescencia, en el contacto de nuestra amistad; ya entonces noté que había una diferencia entre nosotros dos: yo no tenía el ‘don’ y él sí. Él había nacido escritor [...] salvo que tuvimos la prudencia de poner en duda cuál de los dos había nacido. De ahí surge una conclusión, que vuelve a ser una teoría: en materia de escritores nacen los otros”.

Habiendo terminado este trabajo me embarga, en buena medida, ese sentimiento. El plural mayestático es deudor de mi adhesión a la teoría de César Aira. Dado que no leo el alemán y hubiera sido difícil, si no imposible, acceder a las fuentes, muchas de ellas perdidas o destruidas en la negra nube del Holocausto, esta tesis no podría haber sido escrita sin el encuentro afortunado con los trabajos de Melinda Given Guttmann, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim, de Elizabeth, Loentz, Let Me Continue to Speak the Truth. Bertha Pappenheim as Author and Activist, de Marion A Kaplan, The Jewish Movement in Germany. The campaigns of the Jüdischer Frauebund, 1904-1938* y de Lucy Freeman, *L'histoire de Anna O.*, ni sin las grandes obras de la historia del psicoanálisis.

Tampoco, sin la invalorable confianza y estímulo de Miguel Marinas, ni sin la enorme libertad que me ha dado.

Apertura –Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires, y en particular, Alfredo Eidelsztein, han sido fuente de creación y recomendación de luminosas lecturas, y de mi renovado interés por el psicoanálisis y su pervivencia.

Agradezco a los compañeros de Entre dichos con quienes compartí algunas lecturas, en torno a la transmisión de Erik Porge, aquí reflejadas.

Alejandra Walzer y Gabriela Augustowsky resultaron unas interlocutoras estupendas en los momentos claves: inicio y final de este empeño.

Agradezco el delicado trabajo de traducción de la obra de Bertha Pappenheim de Adela Varela. Finalmente, agradezco profundamente, el apoyo en las traducciones, el impulso e interés en las lecturas sucesivas de la familia y amigos de acá y de allá.

RESUMEN

Palabras clave: Anna O., Bertha Pappenheim, Breuer, Freud, Psicoanálisis, contexto, mito, tragedia, demanda, deseo, feminismo, arte, historia del psicoanálisis.

El caso de Anna O. representa uno de los mitos fundadores del psicoanálisis. Enferma a los veintiún años en Viena, edad en que Martha Bernays –cuyas familias estaban íntimamente ligadas– se compromete con Freud. Joseph Breuer la atendió por esta afección entre julio de 1880 y junio de 1882, tiempo en el cual ella nombró al trabajo que emprendieron juntos como *talking cure*, utilizando la expresión de *chimney sweeping* –limpieza de chimeneas– para referirse a la rememoración de los hechos que daba lugar a la creación de los síntomas, mientras que él empleó el término de catarsis para referirse a ambos procedimientos, presentando el caso como muestra de la cura catártica.

Breuer (1842-1925) tuvo, a su vez, un papel muy importante en la vida de Freud entre los años 1882 y 1895, impulsando y apoyando económicamente al entonces joven científico, creando el método precursor del psicoanálisis y redactando con él la obra inaugural. Era un médico brillante que atendió, entre otros, a Franz Brentano, Johannes Brahms y a importantes colegas, entre ellos al propio Freud. Hijo de un conocido rabino de ideas liberales, aunque como Freud, asimilado, apegado al judaísmo, pero ni creyente ni practicante. Célebre en 1868 por un estudio sobre el papel del nervio neumogástrico en la regulación de la respiración, en la década de 1870 Breuer pasó de la fisiología a la psicología, atraído por la hipnosis que experimentó con Bertha Pappenheim, a quien asistió por una tos que temían fuera de origen tuberculoso. En 1891 comenzaron a surgir numerosos desacuerdos entre Freud y Breuer a propósito de sus concepciones de la ciencia, la histeria y la sexualidad. Freud se orientaba cada vez más hacia la elaboración de una obra teórica absolutamente innovadora para su época, mientras que Breuer seguía siendo un científico clásico. Freud se volvió susceptible y le reprochó que fuera oportunista y no tuviera coraje innovador. Tras su muerte, su hijo Robert Breuer, le develará que siempre fue favorable al psicoanálisis y siguió su obra con enorme interés aunque no compartía el papel de la seducción, ni separaba la psicología de la fisiología. La amistad se terminó en la primavera

de 1896 y su entorno la atribuyó a la incapacidad de Breuer para reconocer la existencia de la primacía de la sexualidad en la neurosis. Dicha ruptura tomó cierto cariz escandaloso con lo que conformó el mito de la cura, que toma finalmente forma en la versión de Jones con la publicación de la primera biografía de Freud: la de la finalización de la cura con el supuesto embarazo nervioso seguido de la escena de parto en la que anuncia la llegada del hijo del Dr. B., atribuido como consecuencia de la transferencia amorosa de Anna O., de la que Breuer huye despavorido. En ella se revela también la identidad de Bertha Pappenheim.

Por su parte, nos dice Dora Edinger en la que fue su primera biografía¹, que Bertha Pappenheim nació en Viena, el 27 de febrero de 1859. Su padre procedía de una familia extremadamente ortodoxa del gueto de Presburg. Su abuelo se había hecho rico mediante una herencia que le permitió a su hijo vivir en Viena como un hombre adinerado de la clase media judía, que consagró todos sus esfuerzos en reforzar la ortodoxia más estricta. Bertha Pappenheim fue la tercera hija representando como mujer, en sus propias palabras, una decepción en ese hogar con esa cultura. El deseado hijo varón nació al año siguiente. Su hermana mayor Henriette murió cuando Bertha Pappenheim tenía ocho años y la segunda hija Flora murió dos años antes de su nacimiento. Por ello, nos dice Dora Edinger, toda su vida se rebeló contra el poco valor dado a las hijas en el mundo de los judíos ortodoxos. Su madre procedía de una familia de Frankfurt también rica. Sus ancestros pudieron rastrear con facilidad –porque el número de familias judías a las que se les permitía vivir en Frankfurt permaneció inalterable desde 1716 –hasta llegar a la famosa Glückel von Hameln nacida en 1625 de la que le gustaba citar las memorias que ella había traducido, y entre los que también estaba el poeta alemán Henrich Heine. Bertha Pappenheim asistió a una escuela católica y estuvo también al cuidado de una institutriz. Hablaba con fluidez varios idiomas y le gustaban mucho los trabajos de aguja complejos, que la mayoría de las feministas detestaban, y que más tarde utilizó como método educativo y que le fueron tan caros. Solía montar a caballo con sus primos. Llevaba la

1. Edinger, Dora, *Bertha Pappenheim. Freud's Anna O.*, Congregation Soleil, Illinois, 1968.

vida normal de una niña de clase media pero solía decir que la típica casa victoriana no era tan tradicional como su hogar judío ortodoxo. Nunca mencionaba los años durante los que estuvo en tratamiento con Breuer. En noviembre de 1888, tras la muerte de su padre, se trasladó con su madre a Frankfurt cerca de sus parientes, que tenían un interés creciente por los desarrollos más recientes en política, ciencia, economía y en el que muchas de las mujeres se interesaban en el feminismo incipiente: en la mejora de la educación para las niñas, el voto de las mujeres, el trabajo político y comunitario. Muchos participaban activamente en el trabajo social comunitario de la ciudad, como la prima que la introdujo en el trabajo social comunitario. En 1895 trabajó como colaboradora, asumiendo luego la dirección, en un orfanato para niñas judías gestionado por una asociación de mujeres judías. Al mismo tiempo publicó, a su costa y bajo seudónimo masculino, algunos cuentos de hadas y ensayos, y en 1899 realizó una traducción del clásico feminista inglés escrito en 1792 por Mary Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer*. Freud había traducido unos años antes otro clásico: *La emancipación de la mujer* de J. S. Mill.

Bertha Pappenheim se empapó del feminismo alemán, con su énfasis característico en la educación como condición preliminar para acceder a la ciudadanía plena para las mujeres, que tenía un punto de contacto con su sensibilidad desarrollada tempranamente contra los padres judíos tradicionales que descuidaban la educación de las hijas. Nos dice Dora Edinger, que durante los doce años en que fue directora del orfanato orientó a las niñas sobre sus futuras carreras, escribió pequeñas obras literarias impresas en papel de novela barata, que en su mayoría desaparecieron pero que por cartas a las personas a su cargo del orfanato que han sobrevivido, sabemos de su inteligencia, calidez, de su agudo sentido del humor y de su fuerte sentido de su responsabilidad como educadora. En 1902 Bertha Pappenheim organizó a unas mujeres jóvenes que trabajaban bajo su mando en un grupo denominado *Wiebliche Fursorge*, Asistencia Femenina, activo en el trabajo social moderno.

En 1904, su núcleo constituyó el comienzo de la federación nacional que ella fundó: la Liga de Mujeres Judías, similar a la de las mujeres católicas y protestantes, aunque carente de la cooperación masculina con la que estas contaban, ya que ningún rabino mostraba interés en un trabajo de este tipo. Formada por unas pocas mujeres solteras, las trabajadoras sociales judías y enfermeras profesionales de la comunidad eran muy escasas y se encontraban más a gusto en organizaciones profesionales no confesionales, lo cual le dio a Bertha Pappenheim gran autoridad e hizo de ella una presidenta un poco dictatorial y difícil, y consiguiendo finalmente que el veinte por ciento de las mujeres judías en Alemania se involucraran con la Liga.

Bertha Pappenheim tenía una visión de la responsabilidad igualitaria de las mujeres a la hora de establecer una sociedad justa, y la cualidad de inspirar a otros, así como un gran poder para impulsar el trabajo. Gradualmente se fue orientando hacia el estudio de sus orígenes de lo que resultó una serie de traducciones de libros y documentos escritos ídich sobre la vida de las mujeres en el gueto, la traducción de las memorias de su ancestro Glückel von Hameln y un estudio de su árbol genealógico en el que ubicó rasgos recurrentes de enfermedad mental e interés filantrópico, y sobre todo, el profundo conocimiento e interés por la situación de las mujeres en el mundo judío de la época. Se interesó, como en otra época el rabino Guershom y puso en ello su esfuerzo, por cierta forma de poligamia tolerada en la ley judía que dejaba en situación de ilegitimidad y desamparo a las mujeres que la padecían y condenaba a sus hijos al abandono. Se interesó también, especialmente, por el flujo de judíos que acudían en masa y en situación de necesidad extrema desde el Este de Europa, y particularmente, por el sufrimiento de las mujeres y las niñas creando a su paso diferentes instituciones. Su otro interés mayúsculo fue la prostitución –fenómeno de grandes dimensiones en la Europa de fin del siglo XIX– y la trata de blancas dentro de la religión judía, así como la falta de interés por parte de las instituciones por poner coto a esta lacra. En 1905 murió su madre a los 75 años. Encaneció prematuramente y se mudó cerca de su amiga y pariente Louise Goldschmidt, donde preparó unos viajes de investigación y representación en el Este de Europa. En 1905 fue a la frontera austro-rusa a recoger algunos huérfanos de los cruentos pogromos de la época. Dora Edinger

nos aclara que tuvo muy poco éxito en sus esfuerzos para influir en los rabinos ortodoxos y modernizar las leyes judías en materia de mujeres, pero sobreponiéndose a ello y a las críticas, estableció en 1907 un Hogar en Isenburg, donación de su prima Louise Goldschmidt, primera casa para madres solteras y sus hijos, muchachas afectadas moral y psicológicamente o en situación marginal, con una visión moderna. Esa casa pionera en su tipo extendió luego su asistencia a niños en situación de abandono o dependencia. Financiada y de propiedad de la Liga Nacional, fue su directora durante casi treinta años. Viviendo en el mismo predio compartió la vida de las internas, se ocupó darle sentido a la observancia religiosa con piezas de teatro que escribía y demás iniciativas culturales. Al inicio de su trabajo había fundado guarderías e instituciones para jóvenes trabajadoras, clubs culturales y centros de orientación vocacional y ocupacional. En ese tiempo su actividad se volcó a colocar los niños sobrevivientes de dichos pogromos o afectados por dichas lagunas jurídicas de la ley judía en hogares de acogida, conseguir adopciones, y en mejorar su educación y salud. Empezó varios viajes cuyo principal motivo era investigar por sí misma la sospecha de que los judíos estaban detrás de la financiación de la trata de blancas, que ellos mismos traían a chicas pobres y mujeres hasta los puertos de ciudades de Alemania donde con frecuencia eran detenidas, no pudiéndose interponer ningún esfuerzo consular, ya que con frecuencia no tenían ni pasaporte, ni nacionalidad, ni dónde ir.

Por otra parte, Dora Edinger nos presenta a Bertha Pappenheim como una mujer típicamente vienesa, de gran encanto personal, ingenio y que amaba profundamente el arte y la belleza. Su pequeña casa en Isenburg donde pasó el final de su vida, estaba amueblada con gran estilo y decorada con todo tipo de curiosidades y hallazgos recolectados en sus viajes después de las visitas a hospitales, escuelas o prostíbulos en cualquier ciudad extranjera, donde se recuperaba emocionalmente visitando las tiendas de antigüedades y de segunda mano. Era coleccionista de piezas de plata, de hierro fundido, que había heredado de su familia, de encajes y piezas textiles y apreciaba el cristal antiguo. Durante las reuniones de trabajo en su casa hacía trabajos de encaje de bolillos y enhebraba perlas. Su sensibilidad estética y sus intereses la

llevaron a hacerse retratar como uno de sus propios antepasados ya mencionados que, curiosamente, constituía su ideal de mujer.

Durante la primera guerra mundial su trabajo en la Galicia Oriental se vio prácticamente interrumpido, pero cuando las jóvenes de la Rusia ocupada fueron trasladadas por las autoridades alemanas a las fábricas de munición alemanas, estableció un proyecto social en la localidad para asistirles. Afectada por la creciente ola de antisemitismo se volcó hacia la espiritualidad judía que en esos años floreció en Frankfurt bajo el liderazgo de Franz Rosenzweig y de Martin Buber. En el *Lehrhaus*, casa de enseñanza, Bertha Pappenheim llevó a cabo un trabajo pedagógico con grupos de estudio sobre la ética del trabajo social, conferencias de figuras importantes de la cultura y seminarios para paliar el sufrimiento psicológico, la escasez de comida y combustible. Reforzó sus contactos internos mediante frecuentes viajes al extranjero, especialmente a Inglaterra y al Oriente próximo. En 1909 visitó a sus parientes en Estados Unidos y estuvo una temporada en el asentamiento judío de New York, en el *lower east side*. También visitó Palestina pese a su rechazo al sionismo, que para ella significaba el olvido de los valores de la tradición judía, especialmente respecto a la familia. En 1926 viajó a las colonias que habían patrocinado los *AgroJoints* en Crimea. Los acontecimientos de 1833 fueron un terrible golpe para ella: la noche de los cristales rotos, el incendio del Reichstag. Durante algún tiempo, dice Dora Edinger, creyó que sería posible capear el temporal replegándose dentro de la comunidad judía, creencia que compartía con muchos judíos alemanes. En esos años hizo una gran amistad con una joven muy cercana a su trabajo que sería su asistente, Hanna Karminski nacida en 1897 y deportada en 1942, que se convertiría en la secretaria ejecutiva de la Organización Nacional, de mucha ayuda a la hora de suavizar las dificultades que surgían entre la líder mayor y la estructura cambiante de la organización nacional. En su último verano, Bertha viajó a Viena y se ocupó personalmente de donar su colección de encajes al museo de artes decorativas de Viena donde todavía se encuentra. Estando en Viena, supone Dora Edinger, es probable que destruyera los documentos relativos a sus años de vida en que vivió su periodo crítico, y que pidiese a su familia en Viena que no diera ningún tipo de información sobre ello después de su muerte. Había sufrido durante

años de manera intermitente de problemas de vesícula pese a llevar una vida tan activa ayudada por su médico, el Dr. Minkel de Isenburg, y en su camino de vuelta a Viena tuvo que ser trasladada al hospital y operada. Aún así llevó a cabo otro viaje a Amsterdam para encontrarse con Henrietta Szold, la líder sionista americana que venía a Alemania para organizar la emigración de judíos jóvenes de entre los 15 y 17 años a Palestina a la que ella tanto se oponía. Cuando supo que dos líderes en el campo de la educación de las niñas judías del seminario de Beth Jacob en Polonia habían muerto, decidió viajar a Cracovia. Intercedió ante el comité del seminario de judíos ortodoxos para añadir en Cracovia un departamento para la formación de enfermeras y de trabajadores sociales dentro de la formación de los profesores. Durante los siguientes meses estuvo ayudando a las trabajadoras sociales despedidas de todos los sitios, e intentó concienciar a las autoridades de las escuelas para niños judíos alemanes que ya no eran admitidos en las escuelas alemanas, sobre la necesidad de retenerlos otro año para impedir que los niños abandonen sus familias siendo tan jóvenes. Su informe, publicado en el *Blätter*, la revista feminista de la Liga, fue su última contribución. Las cartas que escribió en el verano del 35-36 mostraban que era plenamente consciente del poco tiempo que le quedaba de vida. Durante su enfermedad sufría constantemente por las iniciativas inacabadas. Nos relata Dora Edinger que sobre el final de sus días y a comienzos del régimen de Hitler, el panfleto *Der Stürmer*, editó impresiones públicas de sus primeros escritos donde exponía la participación de los judíos en la trata de blancas, que era exactamente lo que sus más cautos colaboradores habían temido, mientras ella los consideraba hipócritas y cobardes. Poco antes de su muerte un comentario en contra de Hitler hecho por una chica débil mental de la institución, la hizo comparecer ante la *Gestapo*. Nos dice Dora Edinger en su breve biografía que esta experiencia la hizo recapacitar y hacer saber al presidente de la Liga Judía, Otilie Schoenewald, que entendía su postura política que hasta entonces había considerado muy cauta y admitir que se había equivocado en sus apreciaciones respecto de la situación política. Bertha Pappenheim murió poco tiempo después impulsando a las mujeres que quedaban a continuar con su trabajo. Es de suponer que su labor fue fundamentalmente una transmisión ética: se sigue intentando confirmar la veracidad de los hechos que repro-

duce también Melinda Given Guttman²: tras su muerte, noventa y tres jóvenes toman los baños rituales y luego se suicidan en masa cuando los nazis ocupan y anuncian la intención de convertir en burdel una casa del Seminario Beth Jacob, movimiento que Bertha Pappenheim había apoyado y ayudado a modernizar, y que representaba una verdadera alternativa para las mujeres que deseaban prepararse laboralmente en un tiempo en que su horizonte era la miseria, la ignorancia, y fundamentalmente, la prostitución.

Su íntima amiga Hanna Karminski permaneció en su puesto hasta su deportación. Sólo unos años mas tarde todo se desvaneció en la *Shoa*. Tanto en Alemania como en el Este de Europa muchas de estas mujeres, que sobrevivieron y la habían acompañado en su trabajo, emigraron y adaptaron su forma de trabajo bajo otras condiciones. Muy pocos libros de Bertha Pappenheim, y menos aún de sus numerosos escritos se han conservado, y nos hace saber Dora Edinger, que el hecho de que todavía existan algunos es signo de la lealtad de sus amigos que permitieron mantener viva la memoria de esta gran figura y de su monumental trabajo en una era social y culturalmente extraordinaria, y también extraordinariamente ominosa. Falleció el 27 de mayo de 1936.

Se trata evidentemente de dos personas diferentes. La presentada en los *Estudios sobre la Histeria* bajo el seudónimo de Anna O. y la persona que nos presenta su primera y breve biografía. Es, fundamentalmente, nuestra intención volver al caso de Anna O, revisar el mito al que dio lugar esta cura y las lecturas que de él se hicieron, devolviéndole el contexto histórico, social, político, religioso, que es a su vez el del nacimiento del psicoanálisis de modo de incidir en los motivos por los que se produce una especial distancia con Bertha Pappenheim y de la que el mito es el resultado. Será necesario profundizar en la aproximación a la relación entre el mito –revisitado en la época y puesto nuevamente en pie por Freud– y la estructura, atendiendo no tanto a lo que aporta en términos de elucubraciones imaginarias, sino a los puntos en que

2. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 313.

el mito señala y escribe el agujero propio de todo origen. Si hay un entramado imaginario, un entramado significativo, lo hay en favor de una oquedad, de un agujero que se cierne y de la peculiaridad de los productos que de ellos emergen.

En un tiempo, que veremos de no mucho avance respecto de la época feudal y en un contexto judío ortodoxo particularmente conservador, la situación de la mujer era miserable. Recorreremos las condiciones por las que se hace relevante en la cultura, a fuer de su idealización, reforzada en la moral burguesa en la que la maternidad aporta otro motivo ideal, y que el mito de la cura de Anna O. pone en primer lugar. Una maternidad que Breuer pudo haber sostenido y a la que Freud alude equívocamente desde el principio, cuando hace alusión al caso. Llamativamente, Bertha Pappenheim no tuvo hijos en sentido estricto y sin embargo su vida estuvo completamente ligada a la sexualidad y a los hijos.

La distancia entre el mito y la realidad historiográfica insiste más allá de este punto —como una propiedad de la estructura— en su estilo particular que la definió toda su vida y que se plasmó en la misma distancia que mantuvo con las disciplinas, facciones, movimientos y campos, mientras se involucraba entre ellos con su actividad social, en su vida de creación artística e institucional, que interrogamos.

Ahondaremos en su vasta creación —entre las que incluimos a la *talking cure*—, en su relación con el feminismo y el judaísmo, con las lenguas, con los judíos del Este de Europa que la incluye en la tradición oculta de la que nos habla Hannah Arendt, y con el arte: el que creó, el que coleccionó y el arte que inspiró; facetas más bien desconocidas, tal vez como sostiene Elisabeth Roudinesco en su reciente biografía de Freud³, porque los psicoanalistas siguen prefiriendo el mito de Anna O a la vida de Bertha Pappenheim.

Su figura, concluimos, se prestó especialmente para constituir el mito moderno por el que el psicoanálisis en ciernes se separa de la religión, de la medicina del cuerpo sufriente,

3. Roudinesco, Elisabeth, *Freud en su tiempo y en el nuestro*, Debate, Madrid, 2015.

para acoger un saber y una clínica inéditas. Resta por ver si esta investigación contribuye a conservar la importancia y la proximidad con los hechos sociales y las disciplinas de nuestro tiempo, y también la distancia –la oquedad– por la que el psicoanálisis no retorne a posiciones crípticas o biológicas y pueda ser, no una solución al malestar contemporáneo, sino una alternativa valiente como a la que invita el mito y dispone la tragedia.

ABSTRACT

Key Words: Anna O., Berta Pappenheim, Breuer, Freud, psychoanalysis context case, myth, tragedy, demand, desire, feminism, art, history of psychoanalysis.

The case of Anna O. is one of the founding myths of psychoanalysis. She fell ill when she was twenty years in Vienna, same age of Martha Bernays-whose families were closely tied– got engaged with Freud. Joseph Breuer attended for her condition between July 1880 and June 1882, period of healing undertaken together, to which she referred as The Talking Cure, using the expression of chimney sweeping – meaning the recollection of the facts that led to the creation of symptoms, while he used the term to refer to both catharsis procedures, presenting the case as a sign of cathartic healing.

Breuer (1842-1925) had, in turn, a very important role in Freud's life between 1882 and 1895, promoting and financially supporting the then young scientist, creating the precursor method of psychoanalysis and writing with him the inaugural work. He was a brilliant doctor who treated, among others, Franz Brentano, Johannes Brahms and important colleagues, including Freud himself. The son of a rabbi known for his liberal ideas, but as Freud, he was an assimilated Jewish, attached to Judaism, but neither believing nor practitioner. Celebrated in 1868 by a study on the role of the vagus nerve in the regulation of breathing, in t 1870 Breuer moved from physiology to psychology, attracted by hypnosis experienced with Anna O., whom he attended of cough, initially attributed to much feared tuberculosis.

In 1891 there began to arise numerous disagreements between Freud and Breuer about their conceptions of science, hysteria and sexuality. Freud is increasingly oriented towards the development of a completely innovative for its time theoretical work while Breuer remained a classic scientist. Freud became susceptible and opportunistic, and reproached him for not being innovative and lacking courage. After his death, his son Robert Breuer, will unveil he had always been favorable to psychoanalysis and had continued his work with great interest even though he did share Freud's ideas about the role of seduction, and separated psychology from physiology. The friendship ended in the spring of 1896 and its environment attributed to

the inability of Breuer to recognize the existence of the primacy of sexuality in neurosis. This breakup took some outrageous aspect thus completing the myth of the cure, finally taking shape, in the version of Jones, with the publishing of the first biography of Freud: the completion of the cure with the course followed by the nervous pregnancy birthing scene in which she announced the arrival of the son of Dr. B., attributed to him as a result of the transfer of Anna O. loving, at which Breuer flees in terror. In it the identity of Bertha Pappenheim is also revealed.

According to Dora Edinger, her first biographer, Bertha Pappenheim was born in Vienna on February 27, 1859. Her father came from a very orthodox family Presburg Ghetto. Her grandfather had become rich through inheritance allowed which his son to live in Vienna as a middle class wealthy Jewish, who devoted all his efforts to strengthen the strictest orthodoxy. Bertha Pappenheim was the third daughter and represented, as a woman, in her own words, a disappointment in that home with that culture. The desired son was born the following year. Her older sister Henriette Bertha Pappenheim died when she was eight and the second daughter Flora died two years before her birth. Therefore, Dora Edinger says her whole life rebelled against the little value given to girls in the world of Orthodox Jews. Her mother came from a family of Frankfurt also rich. Their ancestors could be traced easily-because the number of Jewish families who were allowed to live in Frankfurt had remained unchanged from 1716 up to reach the famous von Hameln Glückel born in 1625 that she liked to quote in the memories she had translated, and among them there was also the German poet Heinrich Heine.

Bertha Pappenheim attended a Catholic school and was in the care of a governess. He spoke several languages fluently and was very fond of needle complex jobs, that most feminists hated, that would be so beloved to her, and later on she used it as an educational method. She used to ride with her cousins. She wore the normal life of a middle-class girl but she would say that the typical Victorian house was not as traditional as her Orthodox Jewish home. She never mentioned during the years she was in treatment with Breuer. In November 1888, after the death of her father, she moved with her mother to Frankfurt near their relatives, who had a growing interest in the latest developments in politics, science, economy and many of the women were

interested in incipient feminism: in better education for girls, women voters, political and community work. Many of them were active in community social work in the city, such as the cousin who introduced her in community social work. In 1895 she worked as a collaborator, then assuming leadership in a Jewish orphanage for girls run by an association of Jewish women. At the same time he published at her own expenses and under male pseudonyms, some fairy tales and essays, and in 1899 made an English translation of a classic written by feminist Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* in 1792. Freud had translated a few years before another classic: *The emancipation of women* of John Stuart Mill.

Bertha Pappenheim soaked in German feminism, with its characteristic emphasis on education as a preliminary condition for access to full citizenship for women, which was a point of contact with her early developed sensitivity against traditional Jewish parents who neglected the education of daughters. Dora Edinger tells that for twelve years she was going to be director of the orphanage for girls, and talked to them about their future careers, wrote small literary works and printed them on cheap novel paper, which mostly disappeared but by some letters addressed to people at her charge of the orphanage who have survived, we know of her intelligence, warmth, her sense of humor and her strong sense of responsibility as an educator. In 1902 Bertha Pappenheim organized some young women who worked under him in a so called group *Wiebliche Fürsorge*, Female Relief, active in modern social work.

In 1904, its core was the beginning of the national federation which she founded: the League of Jewish Women, similar to those of the Catholic and Protestant women, though lacking the male cooperation with these counted because no rabbi showed interest in a work of this kind. Formed by a few single women, social workers and professionals, Jewish community nurses were scarce and were more comfortable in nondenominational professional organizations, which gave Bertha Pappenheim great authority and made it of her a somewhat dictatorial and hard president, however she finally got twenty percent of Jewish women in Germany involved with the League.

Bertha Pappenheim had a vision of equal responsibility of women in establishing a fair society, and the ability to inspire others, as well as a great power to boost job. She was gradually driven towards the study of the origins of what turned out a series of translations of books and documents written Yiddish on the lives of women in the ghetto, the translation of the memoirs of her ancestor Gluckel von Hameln and a study of its family tree that stood in the recurrent features of mental illness and philanthropic interests, and above all, the deep knowledge and interest in the situation of women in the Jewish world of the time. She took great interest and effort, as previously had done Rabbi Gershom, into some form of polygamy tolerated in Jewish law that left in a situation of illegality and helplessness to the suffering women, as children were condemned to abandonment. She also particularly focused on the flow of Jews flocked and in extreme need from Eastern Europe, and especially in the suffering of women and girls in its wake creating different institutions. Her other interest was the uppercase large prostitution phenomenon in Europe at the end of the nineteenth century and the trafficking of women within the Jewish religion, and the lack of interest from the institutions to curb that scourge. In 1905 her mother died at age 75. She turned gray prematurely and moved near her friend and relative Louise Goldschmidt, where some research trips and representation prepared in Eastern Europe. In 1905 she went to the Austro-Russian border to pick up some orphans of the bloody pogroms of the time. Dora Edinger clarifies that she had very little success in her efforts to influence Orthodox Jewish rabbis and modernize laws on women, but overcoming it and criticism, in 1907 she established a home in Isenburg, in a building donated by her cousin Louise Goldschmidt, a home for single mothers and their children, for girls psychologically and morally affected or at marginal situation, with a modern vision. This house was the first of its kind by then to extended its assistance to children who have been abandoned or were dependant. Financed and owned by the National League, she was going to be its director for nearly thirty years. He lived in the same site shared life with internals, she dealt make sense of religious observance with writing plays and other cultural initiatives. At the beginning of her task she had founded kindergartens and institutions for young workers, cultural clubs and centers of vocational and career guidance. By that time her activity turned to put the surviving

children of those affected by such pogroms or loopholes of Jewish law in foster care, get adoptions, and to improve both their education and health.

She undertook several trips whose main purpose was to investigate for herself the suspicion that the Jews were behind the financing of trafficking, because themselves they were bringing by themselves poor women and girls to the ports of cities in Germany where they were often detained, not being able to bring any consular aid effort because, in most of the cases they didn't have no passport nor nationality, or where to go.

Moreover, Dora Edinger introduces us to Anna O. as a typically Viennese woman of great personal charm, wit and deeply loved art and beauty. Her small house in Isenburg where she spent the end of her life, was furnished with great style and decorated with all sorts of curiosities and findings collected on their trips after visits to hospitals, schools and brothels in any foreign city; wherever she was, she tried recovering emotionally visiting antique and second hand shops. She was a collector of pieces of silver, cast iron, which she inherited from her family, lace and textile pieces and appreciated the old glass. During the meetings at her home she loved to work threading lace and pearls. Her aesthetic sensibilities and interests led her to be portrayed as her ancestor; the above mentioned who, oddly enough, was her ideal of woman.

During the First World War her work in Eastern Galicia was practically stopped, but when young women in occupied Russia were taken by the German authorities to the German munitions factories, she established a social project to assist them in the town. It affected by the rising tide of anti-Semitism turned to Jewish spirituality flourished in those years in Frankfurt under the leadership of Franz Rosenzweig and Martin Buber. In Lehrhaus, home teaching, Anna O. performed a pedagogical work with groups on the ethics of social work, conferences of major cultural figures and seminars to alleviate the psychological suffering, shortages of food and fuel. It strengthened its internal contacts through frequent trips abroad, especially to England and the Middle East. In 1909 she visited relatives in America and spent one season in the Jewish settlement of New York's Lower East Side. Also he visited Palestine

despite their rejection of Zionism, which for her meant the neglect of the values of the Jewish tradition, especially the ones concerning the family. In 1926 she traveled to the colonies that had sponsored the Agro Joints in Crimea.

The events of 1933 were a terrible blow for her: the Kristallnacht, the Reichstag fire. For some time, says Dora Edinger, she believed it would be possible to weather the temporary retreating within the Jewish community, a belief shared by many German Jews. In those years she made a very close friendship with the young Hanna Karminski, born in 1897 and deported in 1942, who later became her assistant and the executive secretary of the National Organization, being of much help in smoothing the difficulties that arose between the senior leader and the changing structure of the national organization. In her last summer, Bertha traveled to Vienna and personally took charge of the donation of her embroidery collection to the museum of decorative arts in Vienna where it is still located. While in Vienna, Dora Edinger assumes that it is likely that she destroyed documents relating to her lifetime critical period, and asked her family in Vienna not to give any information about it after her death. She had suffered for years intermittently gallbladder problems despite leading a very active life aided by her physician, Dr. Minkel of Isenburg, and on her way back to Vienna had to be taken to hospital and operated. Still he undertook another trip to Amsterdam to meet Henrietta Szold, the American Zionist leader who came to Germany to organize the emigration of Jewish youths between 15 and 17 years to Palestine to which both opposed. When she got the news that two leaders in the field of education of Jewish girls Beth Jacob Seminary in Poland had died, she decided to travel to Krakow where she pleaded with the committee Orthodox Jewish seminary in Krakow to include a department for the training of nurses and social workers in the training curriculum of teachers.

During the following months she helped social workers dismissed from everywhere, and tried raise awareness in the authorities of schools for German Jewish children were no longer allowed in German schools, the need to retain another year to prevent children from dropping out their families still so young. Their report, published in the *Blatter*, the feminist magazine of the League, was her last contribution. The letters she wrote in the summer of 35-36 showed that

she was fully aware of the little time left to live. During her illness constantly he suffered from the unfinished initiatives. Dora Edinger recounts that on the end of her life and the beginning of the Hitler regime, the pamphlet *Der Stürmer*, edited published impressions of her early writings setting forth the participation of Jews in the white slave trade, which was exactly what their more cautious collaborators had feared, as she considered them hypocrites and cowards. Shortly before her death a comment against Hitler made a feeble-minded girl from the institution, brought before the Gestapo. Dora Edinger says in her brief biography that this experience made her reconsider and to let the president of the Jewish League, Otilie Schoenewald, whose politics had hitherto considered very cautious and had supported, admitting that she had been wrong in her assessment regarding the political situation. Bertha Pappenheim died shortly after urging women to keep up their work. Presumably, her last task would also have been a transmission effort. It remains to confirm the veracity of the facts that, are also accounted by Melinda Given Guttman: after her death, ninety– three young girls took ritual baths and then committed mass suicide when the Nazis occupied and announced their intention of turning Beth Jacob Seminary house into a brothel, a movement that Bertha Pappenheim had supported and helped modernize, and represented a real alternative for women who wanted to prepare the workforce in a time horizon was misery, ignorance, and basically prostitution.

Her close friend Hanna Karminski remained in office until her deportation. Only a few years later it all had vanished in the Shoah. Both in Germany and in Eastern Europe many of these women, who survived and had accompanied her in her task, migrated and adapted their way of working under different conditions. Very few books of Anna O., and only a small part of her many writings have been preserved, and Dora Edinger points out that the fact that there are still some left is a proof of loyalty on her friends side, so they who kept the memory of this great living figure and her monumental work in an extraordinary social and cultural era, but also a extraordinarily ominous one.

There are obviously two different people. The one presented in the *Studies on Hysteria* under the pseudonym of Anna O. and the one who presents her first brief biography. It is

primarily our intention to return to the case of Anna O, review the myth that spawned this cure and interpretations that were made, put back in place in the historical, social, political, religious context, which is in turn the context of the birth of psychoanalysis and study the reasons why this particular distance exists from the real Anna O. and from which that myth is the result.

It will be necessary to deepen the approach in the relationship between the revisited myth at the time and put back in place by Freud – and the structure, based not so much on what she brings in terms of imaginary speculations, but on the points at which the myth notes and write your own empty gap every background. If there is an imaginary network, a significant framework, there is in favor empty gap, a gap that looms and the uniqueness of the products which they emerge.

At one time, we will see no much improvement over the feudal era and in a particularly conservative Orthodox Jewish context, the situation of women was miserable. Will review the conditions under which the culture becomes relevant, even becomes idealized, reinforce the bourgeois morality in which motherhood brings another great reason, and that the myth of cure Anna O. put first. A maternity Breuer could have sustained and which Freud refers ambiguously from the beginning, when it refers to case. Interestingly, Anna O. had no children strictly and yet her life was completely tied to sexuality and children.

The distance between myth and historiography truth insists beyond this point, as a structural property– in her particular style that defined her entire life and which resulted in the same distance she kept with the disciplines, factions, movements and fields, while getting involved in her social activity, in her the life and Institutional artistic creation, that we are addressing to.

We go deep into her vast creation, among which we include The Talking Cure, in her relationship with feminism and Judaism, with languages, with the Eastern Europe Jews, that brings together the hidden tradition that Hanna Arendt referred to; and the art she created, the art she collected, and the art that inspired; all rather unknown facets, perhaps as E. Roudinesco

argues in her recent biography of Freud, because psychoanalysts still prefer the myth of Anna O to the life of the real Bertha Pappenheim.

In conclusion, her figure, is particularly prominent to constitute the modern myth by which budding psychoanalysis takes distance from religion, the medicine of the suffering body, to host an unprecedented knowledge and a clinic field. Remains to be seen if this research helps to preserve the importance and proximity to social events and disciplines of our time, and also the distance –the hollowness– causing psychoanalysis return to cryptic or biological positions and can make of it, not a solution to the contemporary illness, but a courageous choice as to which has invited both myth and tragedy.

INTRODUCCIÓN

1. INTRODUCCIÓN

“La historia del psicoanálisis se confunde con la historia de un útero engañoso.”
Elisabeth Roudinesco

La historia de Anna O. representa uno de los mitos fundadores del psicoanálisis. Enferma a los veintiún años en Viena, edad en que Martha Bernays –cuyas familias estaban íntimamente ligadas– se compromete con Freud. Joseph Breuer la atendió, entre julio de 1880 y junio de 1882, tiempo en el cual ella nombró al trabajo que emprendieron juntos como *talking cure*, utilizando la expresión de *chimney sweeping* –limpieza de chimeneas– para referirse a la rememoración de los hechos que daba lugar a la creación de los síntomas, mientras que él empleó el término de catarsis para referirse a ambos procedimientos, presentando el caso como muestra de la cura catártica.

Breuer (1842-1925), nos dice Elisabeth Roudinesco, tuvo a su vez un papel muy importante en la vida de Freud entre los años 1882 y 1895, impulsando y apoyando económicamente, al entonces joven científico, creando el método precursor del psicoanálisis y redactando con él la obra inaugural. Era un brillante profesional que tuvo entre sus pacientes a Franz Brentano, Johannes Brahms y a importantes colegas, entre ellos al propio Freud. Albrecht Hirschmüller, historiador de la medicina de lengua alemana y su biógrafo, lo presenta como el hijo de un conocido rabino de ideas liberales, aunque como Freud, asimilado y apegado al judaísmo pero ni creyente ni practicante. Célebre en 1868 por un estudio sobre el papel del nervio neumogástrico en la regulación de la respiración, en la década de 1870 Breuer pasó de la fisiología a la psicología, atraído por la hipnosis que experimentó con Bertha Pappenheim, a quien atendió por una tos que temían que fuera de origen tuberculoso. En 1877 conoció a Freud y se hicieron íntimos amigos. Breuer lo orientó y apoyó para instalarse como médico compartiendo una clientela de enfermos nerviosos, sobre todo de mujeres histéricas de la alta burguesía, creando el método catártico para su tratamiento. Nos dicen Elisabeth Roudinesco y Michel Plon: “De tal modo, cada uno a su manera, comenzaron a convertirse en especialistas en trastornos psíquicos, lo que en 1895 los llevó a firmar conjuntamente los famosos Estudios sobre la histeria. No obstante, ya en 1891 habían comenzado a surgir numerosos desacuerdos entre ellos, a propó-

sito de sus concepciones de la ciencia, la histeria y la sexualidad. En efecto, Freud se orientaba cada vez más hacia la elaboración de una obra teórica absolutamente innovadora para su época, mientras que Breuer seguía siendo un científico clásico, apegado a los principios de la fisiología de su tiempo.” Freud se volvió susceptible y le reprochó que fuera oportunista y no tuviera coraje innovador. Elisabeth Roudinesco, sostiene que Breuer no tenía la ambición de Freud en relación a la historia de las ciencias, pero como le revelará su hijo Robert Breuer a Freud tras su muerte, siempre fue favorable al psicoanálisis y siguió su obra con enorme interés, aunque no compartía el papel de la sexualidad en la neurosis, ni separaba la psicología de la fisiología. Freud se alejó de él y la amistad se terminó en la primavera de 1896, aunque no de manera violenta como con Fliess o Jung y su entorno atribuyó la ruptura a la incapacidad de Breuer para reconocer la existencia de dicha primacía de la sexualidad en la neurosis. La ruptura tomó cierto cariz escandaloso con lo que conformó el mito de la cura en la versión de Jones: la de la finalización de la cura con el supuesto embarazo nervioso, atribuido como consecuencia de la transferencia amorosa de Anna O. de la que Breuer huyó despavorido.

Primera biografía

En 1963, Dora Edinger, pariente lejana de Bertha Pappenheim, reunió sus cartas y textos, así como diversos testimonios, presentando una imagen de esta mujer y su destino ulterior diferente del expuesto por Jones en la publicación de la biografía de Freud en 1953 –donde también revela su identidad–, subrayando que Bertha Pappenheim mantenía en reserva todo lo relativo a la época de su tratamiento con Breuer e incluso “se oponía con vehemencia a cualquier sugerencia de tratamiento psicoanalítico para las personas que estaban a su cargo, con gran sorpresa de quienes trabajaban con ella”.

La pequeña biografía que se publica con el nombre de *Bertha Pappenheim. La Anna O. de Freud*⁴ fue editada por la Congregación Soleil en Estados Unidos, donde había emigrado

4. Edinger, Dora, *Bertha Pappenheim. Freud's Anna O.*, Congregation Soleil, Illinois, 1968

Dore Edinger, primer documento sobre su vida. Un prefacio abre la obra con palabras de Martin Buber: “Hay gente de espíritu y gente de pasión. Ambos menos comunes de lo que uno piensa. Mucho mas raro es la gente de pasión y espíritu. Bertha Pappenheim fue una mujer de espíritu apasionado.”

En la introducción a la obra, nos dice Arnold Jacob Wolf, que Bertha Pappenheim fue la primera paciente del psicoanálisis pero también prácticamente la primera mujer judía verdaderamente moderna, en una época en que los viejos prejuicios judíos contra las mujeres, plasmados en la ley y estructurados en la organización comunitaria, estaban muy presentes y contra los que ella parecía hablar con voz firme. No era una feminista al uso, pero sabía, y de primera mano, del dolor de las mujeres judías perdidas, prostitutas, de las esposas abandonadas, de los perseguidos, de los pobres y de los olvidados, por los que se preocupaba. Según su opinión, fue mucho más de lo que se puede esperar de una mujer oriunda de un entorno judío alemán asimilado rico.

Dora Edinger refiere que Bertha Pappenheim nació en Viena el 27 de febrero de 1859 y que su padre procedía de una familia extremadamente ortodoxa del gueto de Presburg. Su abuelo se había hecho rico mediante una herencia que le permitió a su hijo vivir en Viena como un hombre muy rico de la clase media judía y que consagró todos sus esfuerzos en reforzar la ortodoxia más estricta. Bertha Pappenheim fue la tercera hija mujer, por lo que representó, en sus propias palabras, una decepción en esa cultura. El deseado hijo varón nació un año después de su nacimiento. Su hermana mayor Henriette murió cuando Bertha Pappenheim tenía ocho años y la segunda hija Flora murió con dos años, antes del nacimiento de Bertha Pappenheim. Por ello, nos dice Dora Edinger, toda su vida se rebeló contra el poco valor dado a las hijas en el mundo de los judíos ortodoxos. Su madre procedía de una familia de Frankfurt. Sus ancestros pudieron rastrear con facilidad –porque el número de familias judías a las que les permitía vivir en Frankfurt permaneció inalterable desde 1716– hasta llegar a la famosa Glückel Von Hameln nacida en 1625, de la que le gustaba citar las Memorias que ella misma había traducido, y entre los que estaba el poeta alemán Henrich Heine (1797– 1856).

La familia materna también era rica. Bertha Pappenheim asistió a una escuela católica y estuvo al cuidado de una institutriz. Hablaba con fluidez varios idiomas y les gustaban mucho los trabajos de costura complejos, que la mayoría de las feministas detestaban, y que más tarde utilizó como método educativo. Solía montar a caballo con sus primos, asistir a espectáculos y fiestas. Llevaba una vida normal de una joven de clase media y solía decir que la típica casa victoriana no era tan tradicional como su hogar judío ortodoxo. No mencionaba los años durante los que estuvo en tratamiento con Breuer, pese a que le gustaba mucho hablar de sí misma. En noviembre de 1888, cuando ya había fallecido su padre, se trasladó con su madre a Frankfurt y se instalaron en un confortable apartamento no lejos del centro de la ciudad, cerca de sus parientes que vivían en grandes casas con jardines, bibliotecas bien provistas y obras de arte contemporáneo, ya que en estas familias pudientes –nos ubica Dora Edinger– había un interés creciente por estar informados de los desarrollos más recientes en política, ciencia, economía, arte, y muchas de las mujeres se interesaban en las actividades feministas: en la mejora de la educación para las niñas, el voto de las mujeres, el trabajo político y comunitario. Algunos parientes eran judíos ortodoxos, otros sólo mantenían una conexión formal con la comunidad judía. Muchos de ellos participaban activamente en el trabajo social comunitario de la ciudad, como la prima que introdujo a Bertha Pappenheim en el comedor social. Nos aclara que no hay ninguna fuente directa de la gradual profundización de la conciencia social de Bertha Pappenheim, aunque sí se sabe que leía publicaciones feministas, especialmente la revista feminista alemana *Die Frau*. A principios de los años '90, Bertha Pappenheim organizó una pequeña guardería para niños judíos, clases de costura y un club para niñas, y en 1895 se hizo colaboradora y luego asumió la dirección de un orfanato para niñas judías que llevaba una asociación de mujeres judías. Al mismo tiempo publicó a su costa y bajo un seudónimo algunas historias y ensayos, y en 1899 realizó la traducción del clásico feminista inglés escrito en 1792 por Mary Wollstonecraft⁵. El movimiento feminista alemán, fuertemente influenciado

5. Vindicación de los derechos de la mujer, en el cual argumenta que las mujeres no son por naturaleza inferiores al hombre, sino que parecen serlo porque no reciben la misma educación e imagina un orden social basado en la razón. Estableció en él las bases del feminismo moderno y la convirtió en una de las mujeres más populares de Europa de la época..

por profesionales del mundo de la educación, discutía frecuentemente clásicos del feminismo. Bertha Pappenheim se empapó de este feminismo alemán con su énfasis característico en la educación como condición para acceder a la ciudadanía plena para las mujeres y que tenía un punto de contacto con su resentimiento temprano contra los padres judíos tradicionales que descuidaban la educación de las hijas. Nos dice Dora Edinger, que durante los doce años en que fue directora del orfanato orientó a las niñas sobre sus futuras carreras, escribió pequeñas obras literarias impresas en papel de novela barata –que en su mayoría desaparecieron– y a través de la correspondencia con las personas a su cargo del orfanato que han sobrevivido sabemos de su inteligencia, calidez, de su agudo sentido del humor y de su fuerte sentido de su responsabilidad como educadora. En 1902 Bertha Pappenheim organizó a unas mujeres jóvenes que trabajaban bajo su mando en un grupo denominado *Wiebliche Fursorge*, Asistencia Femenina, activo en el trabajo social moderno. En 1904 su núcleo constituyó el comienzo de la federación nacional que fundó entre las mujeres judías: la Liga de Mujeres Judías, equivalente de los grupos de mujeres católicos y protestantes de los que diferían porque la organización judía carecía de cooperación masculina, ya que ningún rabino mostraba interés en un trabajo de este tipo. También difería en que estaba formada por unas pocas mujeres solteras, ya que las trabajadoras sociales judías y enfermeras profesionales de la comunidad eran muy escasas y se encontraban más a gusto en organizaciones profesionales no confesionales. La ausencia de este tipo de profesionales, nos apunta Dora Edinger, le dio a Bertha suma autoridad e hizo de ella una presidente un poco dictatorial y difícil. Sus demandas enérgicas consiguieron, finalmente, que el veinte por ciento de las mujeres judías en Alemania se involucraran en la Liga.

Bertha Pappenheim tenía muy presente la responsabilidad igualitaria de las mujeres a la hora de establecer una sociedad justa, el don de inspirar a otros, así como un gran poder de impulsar el trabajo. Gradualmente se fue orientando hacia el estudio de sus orígenes, de lo que

Tuvo una hija, Mary Shelley, autora de Frankenstein y, como muchas mujeres de su época, falleció de septicemia tras el parto de su segunda hija

resultó una serie de traducciones de documentos sobre la vida de las mujeres en el gueto, la traducción de las memorias de su ancestro Glückel von Hameln y un estudio de su árbol genealógico en el que ubicó rasgos recurrentes de enfermedad mental y, sobre todo, un profundo conocimiento e interés de la situación de las mujeres en la comunidad judía de esa época. Escribió, también, con gran respeto sobre Rabbi Guershom, que hacia el año 1000 puso su esfuerzo en acabar con cierta forma de poligamia en la ley judía que dejaba en situación de ilegitimidad y desamparo a las mujeres que la padecían y condenaba a sus hijos al abandono. Se interesó especialmente por el flujo de judíos en situación de necesidad extrema del Este de Europa, y particularmente, por el sufrimiento de las mujeres y las niñas. El otro asunto que la desvelaba era la prostitución y la trata de blancas dentro de la religión judía, así como la falta de interés por parte de las autoridades de acabar con esta lacra. Bertha Pappenheim había enviado a Galicia a muchachas que ella había acogido y criado en la organización que había fundado en 1902 para trabajar en estos problemas bajo su liderazgo. En 1905 murió su madre a los 75 años, y ella se trasladó cerca de su amiga y pariente Louise Goldschmidt, donde preparó sus viajes de investigación al Este. En 1905 fue a la frontera austro-rusa a recoger a huérfanos de progromos y, en 1907, estableció un Hogar en Isenburg con una donación de Louise Goldschmidt, primera casa de acogida para madres solteras, jóvenes en situación de marginalidad o con algún tipo de perturbación psicológica, y emprendió sus viajes, cuyo principal objetivo era investigar por sí misma la existencia de judíos detrás de la financiación de la trata de blancas y la evidencia de que traían chicas pobres y mujeres hasta los puertos de ciudades de Alemania. Con frecuencia eran detenidas sin que los cónsules interpusieran ninguna acción, ya que con frecuencia estas mujeres no tenían ni pasaporte, ni nacionalidad, ni lugar a dónde dirigirse. El problema de la prostitución había sido incorporado a la actividad social por las feministas inglesas y alemanas, pero no existía ninguna mujer judía prominente o destacada entre ellas. Bertha Pappenheim descubrió que el problema era muy embarazoso tanto para los rabinos alemanes como para los líderes de la comunidad judía y que, incluso, las mujeres judías feministas activas, tenían muy poco conocimiento de cómo hacer frente legalmente a estos problemas sociales donde había grandes intereses y mucha vergüenza en juego.

Por otra parte, Dora Edinger nos presenta a Bertha Pappenheim como una mujer típicamente vienesa, de gran encanto personal, ingenio y que amaba profundamente la belleza. Su pequeña casa en Isenburg donde pasó el final de su vida, estaba amueblada con todo tipo de curiosidades recolectadas en sus viajes después de las visitas a hospitales, escuelas o prostíbulos en cualquier ciudad extranjera, donde se recuperaba emocionalmente visitando las tiendas de antigüedades y de segunda mano. Era coleccionista de piezas de plata que había heredado de su familia, de encajes y piezas textiles y apreciaba el vidrio antiguo. Durante las reuniones hacía trabajos de encaje de bolillos y enhebraba perlas. Desde sus expediciones al oriente próximo, Polonia y Rusia escribía observaciones a sus colaboradores en Frankfurt. Sus descubrimientos le hicieron denunciar públicamente ante su comunidad las lacras sociales que asolaban a su pueblo y mostrar que debían dejar de anteponer la negación y enfrentarlas con la acción. Dora Edinger nos aclara, que tuvo muy poco éxito en sus esfuerzos para influir en los rabinos ortodoxos y modernizar las leyes judías en materia de mujeres, pero sobreponiéndose a ello y a las críticas, se dedicó a su trabajo en Isenburg. Esa casa pionera en su tipo extendió luego su asistencia a niños en situación de abandono o dependencia. Financiada y de propiedad de la Federación Nacional, fue su directora durante casi 30 años. Viviendo en una casa anexa, compartió la vida de las internas, se ocupó de darle sentido a la observancia religiosa con piezas de teatro que escribía y otras iniciativas culturales. Su sensibilidad estética y sus intereses, la llevaron a hacerse retratar como uno de sus propios antepasados que, curiosamente, constituía su ideal de mujer. Al inicio de su trabajo había fundado guarderías e instituciones para jóvenes trabajadoras, clubs culturales y centros de orientación vocacional y ocupacional. En ese tiempo su actividad se volcó a colocar a niños sobrevivientes de los progromos, o afectados por dichas lagunas jurídicas de la ley judía, en hogares de acogida, gestionar adopciones y en mejorar su salud. Durante la primera guerra mundial, su trabajo en la Galicia Oriental se vio prácticamente interrumpido, pero cuando las jóvenes de la Rusia ocupada fueron trasladadas por las autoridades alemanas a fábricas de munición alemanas, estableció un trabajo social en la localidad dirigido a ellas y sus organizaciones colaboraron con las asociaciones de ayuda voluntaria a estas mujeres. Después de la guerra, había tanta necesidad, que no se podía seguir financiando la actividad con los recur-

sos de los judíos alemanes golpeados por la inflación. Bertha Pappenheim apeló a todos sus contactos nacionales para lograr el patrocinio de la Federación Internacional a sus instituciones. Afectada por la creciente ola de antisemitismo se volcó hacia la espiritualidad judía, que en esos años floreció en Frankfurt bajo el liderazgo de Franz Rosenzweig y de Martin Buber. En el *Lehrhaus*, casa de enseñanza, Bertha Pappenheim llevó a cabo un trabajo pedagógico con grupos de estudio sobre la ética del trabajo social y seminarios para paliar el sufrimiento psicológico, la escasez de comida y combustible. Reforzó sus contactos internos mediante frecuentes viajes al extranjero, especialmente a Inglaterra y a Oriente próximo. En 1909 visitó a sus parientes en Estados Unidos y estuvo una temporada en el asentamiento judío de New York, en el *lower east side* y también visitó Palestina, pese a su rechazo del sionismo que para ella significaba la pérdida de los valores de la tradición judía, especialmente respecto a la familia, y en 1926 visitó las colonias de los *AgroJoints* en Crimea. Los acontecimientos de 1833 fueron un terrible golpe para ella: la noche de los cristales rotos, el incendio del Reichstag. Durante algún tiempo, dice Dora Edinger, creyó que sería posible capear el temporal replegándose en la comunidad judía, creencia que compartía con muchos judíos alemanes. En esos años hizo una gran amistad con una joven muy cercana a su trabajo que sería su asistente, Hanna Karminski, nacida en 1897 y deportada en 1942, que se convertiría en la secretaria ejecutiva de la organización nacional, de mucha ayuda a la hora de suavizar las dificultades que surgían entre la líder mayor y la complexión joven y cambiante de la organización nacional. En el último verano de su vida, viajó a Viena y se ocupó personalmente de donar su colección de encajes al museo de artes decorativas de Viena, donde todavía se encuentra. Estando en Viena, supone Dora Edinger, destruyó los documentos de su periodo crítico y seguramente pidiese a su familia en Viena, que no diera ningún tipo de información sobre ello después de su muerte. Había sufrido durante años de manera intermitente de problemas de vesícula, pese a llevar una vida tan activa, ayudada por su médico, el Dr. Minkel de Isenburg, y en su camino de vuelta a Viena tuvo que operada. Aún así llevó a cabo otro viaje a Amsterdam para encontrarse con Henrietta Szold, la líder sionista americana que venía a Alemania para organizar la emigración de judíos jóvenes, de entre los 15 y 17 años a Palestina, a la que ella tanto se oponía. Cuando supo

que dos líderes en el campo de la educación de las niñas judías del seminario de Beth Jacob en Cracovia, Polonia, habían muerto, decidió viajar a allí, una empresa mucho más agotadora que la de sus viajes anteriores. Intercedió ante el comité del Seminario de judíos ortodoxos para añadir en Cracovia, al departamento para la formación de enfermeras y de trabajadores sociales, una unidad que se dedicase a la formación de los profesores que hiciera más fácil su integración social. Durante los siguientes meses estuvo ayudando a las trabajadoras sociales de su entorno que estaban siendo despedidas de todos los sitios, e intentó concienciar a las autoridades de las escuelas para niños judíos alemanes que ya no eran admitidos en las escuelas alemanas, sobre la necesidad agregar un noveno año de educación escolar, para impedir que los niños abandonen sus familias siendo tan jóvenes. Su informe fue publicado en el *Blätter*, la publicación de la Liga, y esa fue su última contribución. Las cartas que escribió en el verano del 35-36 mostraban que era plenamente consciente del poco tiempo que le quedaba de vida. Durante su enfermedad sufría constantemente por las iniciativas inacabadas. Nos relata Dora Edinger, que sobre el final de sus días y a comienzos del régimen de Hitler, el panfleto nazi *Der Stürmer* editó impresiones públicas de sus primeros escritos donde exponía la participación de los judíos en la trata de blancas, que era exactamente lo que sus más cautos colaboradores habían temido, mientras ella los consideraba hipócritas y cobardes. Poco antes de su muerte un comentario en contra de Hitler hecho por una chica débil mental de la institución, denunciado por un empleado, la hizo comparecer ante la Gestapo local. Su secretaria, Helen Kramer, una de las niñas que ella había criado la acompañó consciente de estar arriesgando su propia vida. Los oficiales de la *Gestapo* aceptaron la explicación de Bertha Pappenheim en el sentido de que no se podía hacer responsable de las palabras a una niña deficiente y se la dejó ir. Nos dice Dora Edinger en su breve biografía, que esta experiencia la hizo recapacitar y hacer saber a la presidente en funciones de la Liga, Otillie Schönewald, que entendía su postura política, que hasta entonces había considerado muy cauta. Bertha Pappenheim murió poco tiempo después de haber advertido a las mujeres que quedaban de que tenían que continuar con su trabajo y de admitir que ella misma se había equivocado en sus apreciaciones sobre el nazismo.

Es de suponer que su transmisión fue una transmisión ética: se sigue intentando confirmar la veracidad de los hechos que reproduce también Melinda Given Guttman⁶ advirtiéndole de que pudieran ser apócrifos: tras su muerte, noventa y tres jóvenes toman los baños rituales y luego se suicidan en masa cuando los nazis ocupan y anuncian la intención de convertir en burdel una casa del Seminario Beth Jacob de Polonia, movimiento que Bertha Pappenheim había apoyado y ayudado a modernizar, y que representaba una verdadera alternativa para las mujeres que deseaban prepararse laboralmente en un tiempo en que su horizonte era la miseria, la ignorancia y la prostitución.

Sólo unos años mas tarde todo se desvaneció en la *Shoa*, tanto en Alemania como en el Este de Europa, muchas de estas mujeres que la acompañaron en su trabajo emigraron y adaptaron su método de trabajo bajo otras condiciones. Su íntima amiga Hanna Karminski permaneció en su puesto hasta su deportación. Finalmente Dora Edinger nos hace saber que muy pocos libros de Bertha Pappenheim, y menos aún de sus numerosos escritos, se han conservado y que el hecho de que todavía existan algunos es signo de la lealtad de sus amigos que permitieron mantener viva la memoria de esta gran figura en una era trágica.

Se trata evidentemente de dos personas diferentes. La presentada en los *Estudios sobre la Histeria*, bajo el seudónimo de Anna O., y la persona que se nos presenta en su primera y breve biografía. Es nuestra intención volver al caso de Anna O, revisar el mito al que dio lugar esta cura y las lecturas que de él se hicieron, devolviéndole el contexto histórico, social, político, religioso –que es a su vez el del nacimiento del psicoanálisis– de modo de incidir en los motivos por los que se produce una especial distancia con Bertha Pappenheim, y del que el mito es el resultado. Será necesario profundizar en la relación entre mito y estructura, atendiendo, no

6. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 313. Una carta filtrada de una de ellas se reproduce:

*Death does not terrify us; we go out to meet him.
We answered our God while we were alive;
Pity, oh merciful Father?
Oh, pity the people that knew Thee,
For there is no more pity in men.*

tanto a lo que aporta en términos de fantasía o de elucubraciones imaginadas, sino a los puntos en que el mito escribe y señala el agujero propio de todo origen: si hay un entramado imaginario, un entramado significativo, lo hay en favor de una oquedad que se cierne y de la peculiaridad de los productos que de ella emergen. Indagaremos en esta oquedad como propiedad de la estructura y la función del mito como marca del corte con el estado anterior. En este caso, con la clínica que se practicaba en tiempos de Breuer y de Freud, con sus raíces en la filosofía, en la religión y en los tempranos desarrollos de la anatomía patológica.

Nos situamos en el fin de siglo vienés, pese a que Bertha Pappenheim vivió allí solamente su infancia y juventud, por entender que fue especialmente prolífico cultural y socialmente, y que lo que allí se gestó se irradió o se vivió paralelamente en las grandes ciudades del agónico Imperio Austro-Húngaro. En un tiempo, que veremos de no mucho avance respecto de la época feudal y en un contexto judío ortodoxo particularmente conservador, la situación de la mujer era miserable. Recorreremos las condiciones por las que se hace relevante en la cultura, la figura de la mujer, a fuer de su idealización, reforzada en la moral burguesa en la que la maternidad aporta otro motivo ideal: el mito de Anna O. pone en primer lugar a la maternidad. Una maternidad demandada tal vez por los ideales de su época y de su entorno, que se introduce en la cura con Breuer, antes del conocido descenlace, y a la que Freud contribuyó o aludió equívocamente al referirse al caso de Anna O. sellando un destino para el psicoanálisis. La oquedad de la que surge y que el mito señala, queda en gran medida tapada por los ideales de época, como sucede también en otros casos, o, al decir de Lacan, llamativamente, estéril. La histeria, se instituye en su versión moderna en aquel tiempo, y debemos preguntarnos si esta situación no perdura, con el rechazo consiguiente a la mujer que se rehúsa, y no al síntoma que habla en ese rehusamiento, al discurso que permite fundar. Del mismo modo que el Edipo deviene un guión, más que una ficción con valor estructural en un discurso.

Bertha Pappenheim contribuyó también a esta confusión: no tuvo hijos en sentido estricto, y sin embargo, al igual que la sexualidad, fue su campo.

La distancia que se abre entre el mito y la realidad historiográfica insiste más allá de la propiedad de estructura: en el estilo particular de Bertha Pappenheim, pregnante a lo largo de toda su vida y que se plasmó en una adhesión y al mismo tiempo una distancia constante con las disciplinas, facciones, movimientos y campos en los que se involucró con su activismo social, en su vida de creación artística e institucional y que nos proponemos investigar.

Finalmente intentaremos arribar qué pudo escribir el mito de Anna O., no sólo en la historia del psicoanálisis, sino en relación a la cura, e interrogar a través de ella qué se puede esperar de un psicoanálisis, y si es o no accesorio para ello, habitar otros territorios, incurrir en otras disciplinas.

El recorrido

En cuanto a la metodología, en **2.1 Postulados**, fijamos nuestro marco teórico, que parte de la primera tópica freudiana y continúa con la enseñanza de Lacan, recalando en las diferencias conceptuales entre ambos.

En **2.2 Territorialidad**, se plantea, en primer lugar, el interés de considerar el contexto cultural, religioso, científico, histórico del psicoanálisis, no como un caldo idóneo que ha favorecido su desarrollo, prescindible a la hora de avanzar en la investigación teórica y en el discernimiento de la práctica, sino el psicoanálisis mismo como un producto cultural de dicho contexto. Es así que se escucha frecuentemente hablar, por ejemplo, de las nuevas condiciones de creación del síntoma o de las formas actuales del malestar, muchas de las cuales están ya en el contexto del origen del psicoanálisis y de los movimientos e influencias que intervinieron en su invención o en su inscripción en el campo del saber y que sin embargo no han sido suficientemente analizadas. Es así, que muchas veces lo que se entiende por avance o nota de actualidad refleja, en ocasiones, un retorno a las posiciones que precedieron y motivaron la creación de un nuevo discurso y de un nuevo lazo social. Planteamos en dicho capítulo, que queda por ver si hemos sido capaces de dar dimensión a su alcance y de extraer de él una enseñanza que no vea con nuevos ojos una realidad que ya está marcada por la

modernidad, la revolución industrial, el mercado y la caída de los absolutismos, a la que siguió una reedición esterórea en los fascismos. En segundo lugar, nos proponemos abordar los obstáculos que han impedido situar al psicoanálisis en relación a otros discursos, pese a que tanto Freud como Lacan lo practicaron y ambos sostuvieron, con diferentes enfoques, la relación del psicoanálisis con la ciencia. Para ello nos valdremos de las hipótesis planteadas por Alfredo Eidelsztein en su escrito “Por un psicoanálisis no extraterritorial”, donde llama a la consideración de lo “epocal” en su propuesta de interterritorialidad del psicoanálisis y de la pregunta por el sentido de la respuesta que el psicoanálisis plantea a las condiciones sociales en el origen del advenimiento del discurso histórico, y de si esta respuesta no podría ser justamente de sentido contrario a las condiciones de época, a la ideología imperante, lo cual permitiría pensar el psicoanálisis, no como una buena salida al malestar, sino como una consideración subversiva del mismo.

Nos preguntamos, entonces, qué relación podría establecerse entre la caída del Imperio Austro-Húngaro, el ascenso del liberalismo y la Era del capital, la moral burguesa, el surgimiento de los primeros movimientos femeninos, el nacimiento de la histeria moderna en manos del psicoanálisis, la figura de la reina Victoria – que menciona Lacan como insoslayable –, para afirmar que el mito que se entreteje en torno a la primera cura del psicoanálisis –la de Anna O.– teje también su interterritorialidad.

En **2.3 Immixtion** planteamos que en psicoanálisis, debemos descartar la individualidad y el solipismo propio de nuestra cultura contemporánea, dado que no hay nada que ataña al sujeto que no sea en lazo con el Otro, evidencia que Lacan nombra como “immixción de Otredad”.

Entrando en materia del caso de Anna O., en **3.1 Historial y mito**, planteamos que la cura de Bertha Pappenheim, debido a la particularidad de lo acontecido en el tratamiento con Josef Breuer, a ciertas lagunas de la comunicación del caso, a la ruptura de Breuer con Freud, a la propia decisión de dejar atrás esta época de su vida por parte de Bertha Pappenheim, al tratamiento de Freud del relato de Breuer, así como el de Ernst Jones en la biografía de Freud donde

aporta información imprecisa y poco documentada –entre otros factores–, deviene un mito, el de la primera cura por la palabra. A la par que un mito, un torbellino en el que algunos significantes se profieren y desmienten, se localizan y se pierden en los argumentos y rumores, para volver a irrumpir donde no se los esperaban. Pensar la cura como un mito es legitimar a estos significantes en un discurso nuevo, el del psicoanálisis. Nos proponemos, por lo tanto, no rectificar el mito, ni constatar su realidad, ni cotejarlo con ninguna verdad objetiva, ni sustituirlo por otro. Tampoco precipitarnos sobre el lenguaje del cuerpo –que sorprendentemente insiste en el significado del embarazo en una de las escasas alusiones por parte de Lacan al historial–, ni precipitarnos tampoco sobre Freud, como el revisionismo norteamericano para desestimar su papel en el mito, sino preguntarnos: ¿qué aporta el mito que se ha tejido en torno a la primera cura del psicoanálisis?, ¿qué función tiene el mito para el psicoanálisis? ¿Cómo resulta un mito de esta cura?, ¿por qué hizo falta rodearla de un halo de falsedad, de falsificación, de cobardía, de fracaso, de ignominia?, ¿qué hay de verdad en esta creación?

Para ello en **3.2 Mito y origen**, nos preguntamos cómo se inaugura la serie de las curas en la que se inscribe la de Anna O: *Los estudios sobre la histeria* y qué función puede tener un mito al origen de las curas por el psicoanálisis, así como, qué relación se puede establecer con el surgimiento del sujeto. Ha sido necesario construir un mito para dar paso al nacimiento de una clínica que no se sostiene de los presupuestos anteriores y para alojar lo inconsciente en un nuevo lazo social que permita su entrada en el campo del saber. Exploramos también el mito y la aparición del género trágico en la Grecia antigua, cuando el lenguaje religioso del mito deja de estar en sintonía con la nueva realidad política de la ciudad. La tragedia tiene, entonces, la doble referencia: al mito, por una parte, con su pasado intemporal, y por otra, a los nuevos valores de la ciudad. Es así que el héroe o el tirano en el conflicto trágico están insertos en la tradición mítica pero no logran dar con la acción que resuelva el drama. La aparición de la tragedia como género literario se da en el momento en que la experiencia social asiste a la entrada del pensamiento jurídico y político, mientras las tradiciones míticas y heroicas persisten, dejándose ver claramente sus oposiciones, pero también, los conflictos de valor en dolorosa confrontación.

También abordaremos el valor del mito para Freud y para Lacan, en particular el mito de Edipo, así como el mito de Sísifo por su conexión con la obra y la vida de Bertha Pappenheim.

En **3.3 Origen y oquedad**, nos preguntamos por “el niño del Dr B.” que ha alimentado el mito de la cura de Anna O., “el baloncito” al que se refiere Lacan, para relacionarlo con la frase de Freud en la carta del 2 de junio de 1932 a Stefan Zweig: “...en ese momento tenía en sus manos la llave que hubiera abierto ‘las puertas a las madres’ pero la dejó caer”. Si bien se está refiriendo al culto pagano de las Madres, al que alude Goethe en *Fausto*, en boga en ciertos círculos intelectuales de la época⁷, la interrogación por el deseo de la mujer queda adherido a una mítica maternidad que insiste. Nos preguntamos, ¿podríamos pensar que la transferencia encalla en esta hipotético deseo de niño de Bertha y de Breuer, condenado por el mito psicoanalítico a la desgracia, cuando tal deseo fue la llave de la transferencia mientras no se la vislumbraba como instrumento de la cura? ¿No podemos pensar que no se trataba exactamente de que diera a luz un niño sino del “baloncito”, en tanto bucle que produce vacío, oquedad de la que el descubrimiento del inconsciente resulta deudor?

Por ello es que nos abocamos a la reflexión sobre la oquedad, sobre la que Lacan dice que “Lo inconsciente se había cerrado sobre su propio mensaje gracias a los cuidados de esos ortopedas activos en que se convirtieron los analistas de la segunda y tercera generación, que se dedicaron, al psicologizar la teoría analítica, a suturar esta oquedad.” Para concluir que él mismo no la abre nunca sin cautela. En dicho seminario, Lacan, pone en relación el arte prehistórico, por su emplazamiento cavernario y la dificultad que ofrece a la creación y a la contemplación de esas imágenes, con el nacimiento de la posibilidad creadora y la subsistencia primera desde el ángulo de la Cosa. El *Ding*, nos dice Lacan, como extranjero e incluso como hostil, es aquello en torno a lo que se organiza todo el andar del sujeto en referencia al mundo de sus

7. al que no escapa tampoco Freud. Nos dice Elisabeth Roudinesco en Freud en su tiempo y en el nuestro: “A la vez que construía una teoría racional de la sexualidad, opuesta a las visiones de los ideólogos obsesionados por el terror a lo femenino, Freud hacía suya la idea ancestral de que la mujer es para el hombre el enigma más grande de toda la historia de la cultura. Los hombres, decía, siempre temieron el poder secreto y aterrador poseído por las mujeres, y no están listos para emanciparse de él.”

deseos y resulta el Otro absoluto del sujeto que se trata de volver a encontrar, aunque sólo se pueden volver a encontrar sus coordenadas de placer, no el objeto, y a él se dirige la acción específica. Al igual que en el arte prehistórico, se detiene en la consideración de la anamorfosis en el arte, y en la expresión del amor cortés en la literatura, de la que surge la figura de la Dama por la que la mujer entra a la cultura, nace al lazo social. Esta organización refinada y compleja del galanteo cortés, resulta sorprendente si se tiene en cuenta su surgimiento en una época cuyas coordenadas históricas nada tienen que ver con la promoción ni la liberación de la mujer. Denis de Rougemont lo plantea en los siguientes términos: “No nos cansaremos de subrayar el carácter milagroso de este doble nacimiento, tan rápido, en el espacio de una veintena de años, de una concepción de la mujer enteramente contraria a las concepciones tradicionales –se eleva a la mujer por encima del hombre de quien se convierte en nostálgico ideal–”.

Ya Duby, en *Las mujeres del siglo XII*, en cita de Tin, había observado la importancia de ese amor viril en la cultura feudal, el “amor normal” era un “amor homosexual” sin que implicara connivencia carnal. Por lo tanto, en la sociedad feudal, antes del surgimiento de la caballería galante, “la relación hombre-mujer no constituye una apuesta cultural de envergadura. La heterosexualidad es necesaria, y al mismo tiempo, accesorio.” A finales de la Edad Media, se había impuesto. De todo esto resulta la estigmatización de la sodomía y la valorización de la mujer como mera apariencia. La oposición entre literatura cortés y literatura caballeresca a partir del siglo XII reaparece en todo el siglo XVI pero la literatura cortés tuvo un nuevo florecimiento en el Renacimiento: el amor se refiere a la mujer y lo que vincula a los hombres es a esta altura amistad. El siglo XVII representa el tiempo de la cultura heterosexual.

La nueva norma era amar sin pecado y los trovadores se avinieron a ella, en 1323 siete trovadores fundaron una asociación poética, redactaron un manifiesto y dictaron *Las Leys d'Amors* que contaron con la aprobación del Gran Inquisidor. La poesía amorosa se dirigía ahora a una joven soltera y virgen y su finalidad era que ayudara al casamiento, procurando mantener

el clima de austeridad propiciado por la Iglesia que veía extenderse la cultura heterosexual de manera incontrolada. Entonces la cultura erótica se vio transformada, reformada en un sentido más moral o mas espiritual, el único amor, el amor a Dios.

De aquí en más no se trataba de cantarle a las jóvenes casaderas sino que había que cantarle a La Dama: la “Santa Dama”, “Nuestra Dama”, la Virgen María. Esta poesía era superior y más que cantarle a la joven con la que iba a casarse había que casarse con la Virgen que se volvió omnipresente en la cultura hasta suplantarlo el fervor reservado al amor a Dios: se podía alabar a una mujer pero debía ser divina, es decir, se la desexualiza. En el siglo del reinado Victoriano asistimos al auge del culto a la domesticidad y a la celebración de la mujer burguesa como Madre cuya consecuencia es la negación enfática de la sexualidad femenina no reproductiva. La mujer moderna pierde ciertos poderes y está mucho más encerrada, pero conquista fundamentalmente el de la madre. La época victoriana moduló una moralidad profundamente conservadora. Se caracterizaba por preconizar la mojigatería y practicar un estricto puritanismo y hermetismo en materia sexual. Imponía el sexo dentro de los márgenes de matrimonio, fuera de él debía permanecerse casto y puro para conservar el “honor”. “Como templo que es de la sexualidad normal, la familia nuclear erige determinadas normas y descalifica las sexualidades periféricas. El lecho conyugal es el altar de las celebraciones íntimas...” plantea Duby. Esta sexualidad absorbida por el matrimonio era exclusivamente procreadora: la reproducción era su único fin, de lo que surge el culto a la virginidad y al angelismo en la mujer. También surge el culto las Madres, antes mencionado y una gran misoginia que impulsa la aparición de un personaje personaje literario y pictórico tan peculiar como el del *Lustmörder* —el asesino sexual de mujeres—.

Nos preguntamos finalmente, qué aporta el psicoanálisis después de La Dama, La Madre, La Emperatriz —también reseñada a partir de una enigmática cita de Lacan—, a este derrotero. Y cómo juega en la primera cura del psicoanálisis.

En el capítulo **3.4 Oquedad y transferencia**, nos detenemos en los orígenes del psicoanálisis en relación a las prácticas que le precedieron y a los abordajes contemporáneos de la

histeria. Destacamos el nacimiento de la anatomía patológica, cuya mirada sobre los tejidos, los órganos y sus lesiones, sirve de modelo al nacimiento de la clínica. Se universaliza un pensamiento codificador. Es el tiempo de la llegada de Freud a París y de su encuentro con Charcot quien a partir del marco de la neurología, le da estatuto preciso a la histeria, la convierte en una entidad estable después de siglos de indefinición y oscuridad. Freud, preocupado por la reciente experiencia de Breuer, ve a Charcot crear y suprimir síntomas a través de la sugestión, muestra que los fenómenos de la histeria obedecen a leyes, trata las observaciones clínicas como hechos sobre los que traza sus conjeturas neurológicas, a diferencia de los alemanes que parten de una teoría de los estados mórbidos, abandona la antigua definición de histeria y la sustituye por la definición moderna de neurosis, renuncia a la antigua etiología sexual que Freud recupera alejándose del campo de la enfermedad orgánica. Describe las diferentes fases de la crisis y la fase final de resolución, dejando de lado para siempre el origen demonológico de la histeria que se convierte así en la clásica enfermedad de moda de la *belle époque*. La observación clínica gana preeminencia sobre la teoría así como lo hereditario. Mesmer y su magnetismo animal permite el despegue de la clínica de los fenómenos irracionales de la religión y sus exorcismos e instala una terapéutica restableciendo el equilibrio de circulación de los fluidos por el que la medicina se interesa, y que derivará en la hipnosis, que se une a los flamantes descubrimientos de la anatomía patológica y de las localizaciones cerebrales Doctrina de las localizaciones que también defenderá Charcot, no para abundar en la cuestión de las sedes, sino para avanzar en el examen de las causas. A su vez Freud se alejará del terreno de la neurología y de la reproducción pictórica de los cuadros neuróticos hacia la noción de asociación y de fantasía. Freud estaba interesado en descubrir el modo de dar tratamiento y al principio recurrió, como todos a la electroterapia, la hidroterapia, el masaje y la cura de reposo de Weir Mitchell. El resto del capítulo denominado Hebras transferenciales ahonda en conceptos o encuentros fortuitos que, sostenemos, articulan las transferencias en juego.

Abordamos ahora el contexto cultural y social del psicoanálisis. En el punto **4.1.El contexto judío**, hacemos un recorrido por la historia del judaísmo desde la gran diáspora sefardí hasta

el Iluminismo judío o la Haskalá. En **4.2 Viena y el judaísmo**, continuamos revisando la historia judía europea intentando situar cómo influye y se enmarca en Viena, lugar de nacimiento de Bertha Pappenheim y del psicoanálisis. Asistimos al cambio que se produce cuando los judíos comienzan a ver limitados sus derechos civiles en los diferentes estados de Europa. Con el surgimiento del despotismo ilustrado comienza una política de integración que rompía con el antijudaísmo tradicional de los Habsburgo y que consistía en hacer ciertos arreglos con las élites judías pero que era hostil a la emancipación total y a la integración del conjunto. Como anunciábamos en el anterior capítulo, comienza a gestarse un espacio integracionista, un movimiento judío ilustrado, la Haskalá, que se reúne bajo el lema: “ser hombre en la calle y judío en el hogar”, y que luchará hacia la década de 1860 para abrirse paso entre la tendencia asimilacionista, y la fidelidad a las tradiciones milenarias. El pueblo judío encuentra otra oportunidad con la caída del absolutismo barroco y la instalación del dominio constitucional real (1860-1900) cuando el liberalismo austríaco llega al poder con una base social débil y limitada, transformando las instituciones estatales de acuerdo con los valores de su cultura legal, moralista y científico racionalista —opuesta a la de la herencia monárquica estética y sensualista— ofreciendo emancipación total en 1867, oportunidades y posibilidad de asimilación a la modernidad. Las esperanzas en Europa para el iluminismo judío fueron ilusorias, se acabaron las oportunidades se acabaron rápidamente: fueron expulsados, sometidos a bautismos forzosos, obligados a pagar impuestos de protección, se les prohibía ejercer la mayoría de oficios y profesiones, y estaban obligados a germanizar sus apellidos. Desde finales del siglo XVIII hasta 1848 la situación de los judíos en Viena no sufrió grandes modificaciones. La administración austríaca busca limitar el flujo migratorio de modo que no aumenten el número de familias toleradas, que hacia 1820 ascienden a 135, pero la cifra se dispara en vísperas de los movimientos revolucionarios de 1848. Sigue la misma reglamentación en vigor pero la realidad demográfica, económica y cultural es completamente diferente. Algunas familias judías juegan un rol de primer orden en la vida económica, cultural y en la prensa. Como en Alemania y en muchas ciudades europeas los judíos son agentes de modernización a nivel económico e intelectual y juegan un papel vital en los conflictos de 1848, de modo que serán muchos los que se contarán entre sus víctimas y los

que conocerán el exilio. En el curso de los acontecimientos de 1848 la alianza entre los judíos y el liberalismo está consolidada de modo que la conquista de la igualdad de derechos de los judíos se enmarca en el programa de liberalización de la sociedad en su conjunto bajo el ideal neohumanista de *Bildung* y *Kultur*. El liberalismo se impone en Viena en la década de 1860. El crack bursátil de 1873 y la crisis económica que siguen debilitan las posiciones políticas de los liberales que pierden poco a poco el sostén de una gran parte de las clases medias y aparecen en adelante ante la opinión pública como los defensores del capitalismo salvaje. El ascenso del conde Taaffe a la cabeza del gobierno en 1879 marca el fin del periodo liberal y el retorno a una política conservadora. En la alcaldía de Viena conservan el poder pero están en franco declive hacia 1885. El periodo liberal a partir de 1860 es también la edad de oro de la integración de los judíos en la sociedad y en la cultura vienesas. Los intelectuales liberales judíos reformulan la identidad judía moderna actualizando la idea de *Bildung* definida por Mendelssohn en la época de las Luces y surgiendo, entonces, una gran confianza en la concreción de una síntesis cultural judeo-alemana, en la que el gran rabino Adolf Jellinek interpreta la tradición judía como antidogmática, universalista, racionalista y cosmopolita. Para los judíos esclarecidos mantenerse dentro del judaísmo era una posición muy sacrificada debido a los bloqueos a que estaban sometidos y a que la ortodoxia no reconocía la existencia de dos formas de saber, el sacro y el secular: el secular conducía a la asimilación. El judaísmo reformado descolla en la segunda mitad del siglo XIX intentando, también, compatibilizar la religión con el mundo moderno y de conformar a la gran masa de judíos orientales y a ortodoxos cultos. Esta reforma no se vio acompañada de un líder como Lutero, que sin embargo, abundaban en la comunidad jasídica. No tardaron en aparecer las controversias. Sin representar más que a una minoría, hacia finales de siglo su fuerza se había acabado.

Mientras otros pueblos durante la segunda mitad del siglo XIX luchaban por la independencia nacional –ucranianos, eslovacos, bielorrusos y algunos otros–, los judíos debatían, sin concluir, cómo podían adaptarse a la sociedad los judíos emancipados. En el territorio austríaco, las últimas restricciones de libertad de circulación y de establecimiento para los judíos son

levantadas entre 1859 y 1860. La nueva ley fundamental sobre los derechos de los ciudadanos de 1867 acuerda la plena igualdad de derechos. En el mismo año la confesión judía adquiere el mismo estatuto que las otras religiones. A partir de 1880, sobre una base de antisemitismo ya presente en la sociedad por las nuevas corrientes nacionalistas populistas hostiles a la modernización económica, social y cultural, se asiste al acrecentamiento de la población judía en Viena de una forma vertiginosa. Hasta los años 1880 la inmigración provenía de Bohemia–Moravia y de Hungría. A partir de 1880, de Galicia, llegando a representar en 1914 un cuarto de la población judía vienesa, distinguiéndose de la ola migratoria anterior de los judíos asentados en Viena, por la lengua, la ropa, la fidelidad a la tradición jasídica. Su alteridad fascina y molesta. El aumento de los judíos vieneses sí será la causa determinante del nuevo antisemitismo. Se ensancha la brecha social y cultural entre Judíos ricos y pobres, entre judaísmo reformado y judaísmo ortodoxo y jasídico, entre Judíos integrados, asimilados y Judíos del Este, que forman una minoría étnica en el seno de la sociedad vienesa, y son considerados extranjeros por los judíos integrados. Los ‘Judíos polacos’, como se les llama, reconocibles por su fisonomía, su ropa y su alemán mal afirmado y teñido de ídish, aparecían como unos extranjeros muy exóticos dentro del contexto judío vienes. En 1879, un panfletista anarquista de Hamburgo había introducido el término “antisemitismo” fundando la Liga Antisemita. En 1882 se reúne el primer Congreso Internacional Antijudío en Dresde y reuniones similares tienen lugar en otros sitios. Comienza la andadura de Karl Lueger.

En **4.3. El Contexto político** situamos los antecedentes políticos de la Viena de fin de siglo y su actualidad. Hablamos de la dinastía que gobernó el imperio durante ciento veinticuatro años. Los cambios que se dieron en Gran Bretaña a lo largo de tres siglos, se dieron en Austria en cuarenta años de forma vertiginosa con la consiguiente colisión entre un orden feudal y otro moderno de lo que resultó un estado desintegrado, fortaleciéndose las identidades de los grupos nacionales y la promoción tras cincuenta y seis años –con la revolución de 1948– de Francisco José, que subió al trono con 18 años de edad. La Reforma y la Ilustración llegaron al imperio con un siglo de retraso. El conflicto de lenguas hizo que despertaran a la conciencia nacional,

uno a uno, los checos, los eslavos del sur y los húngaros, acabando el proceso en el nacionalismo político, incluso el alemán, con el antisemitismo como mascarón de proa, lo que a su vez dio lugar al sionismo. Viena representaba la esperanza supranacional, cosmopolita, de supervivencia del imperio. Hacia 1860 el liberalismo sube al poder estableciendo un régimen constitucional gracias al fracaso de sus adversarios. Mantuvieron el gobierno durante dos décadas aunque su base social continuó siendo endeble. La incapacidad del liberalismo para contener los problemas del crecimiento e industrialización urbanas y asumir el poder político, y también para atraer a los nuevos grupos que comenzaron a reclamar participación política (campesinos, trabajadores urbanos, minorías étnicas antes mencionadas, etc.), como los movimientos de clase obrera, los nacionalistas y los que reclamaban mejoras para situaciones de vida feudal en plena era moderna. En la década de 1880 se organizaron como partidos de masas compitiendo con la hegemonía liberal, y obteniendo rápidamente la propia Viena a manos de los socialcristianos. Movimientos sociales y políticos tan opuestos como el nazismo y el antisemitismo alemán y el sionismo, tuvieron su origen en Viena, como el pensamiento social católico moderno, y el llamado “austromarxismo”. Junto a estos movimientos populares los liberales sufrieron el embate de sus hijos, también en el plano político. Esta coyuntura le hará decir a Karl Krauss en cita de Schorske: “A Freud le corresponde el mérito de haber introducido una constitución en la anarquía del sueño. Sólo que por lo que allí sucede parece ser Austria.” Esta política que se dio en llamar de nuevo tono y de la que se nutrió Hitler, tal como lo testimonia en *Mein Kampf*.

En el capítulo **4.4 El contexto cultural**, exploramos el contexto cultural de la Viena de fin de siglo. Partimos de una vida cultural, intelectual y artística en la corte imperial pobre a tono con las pocas expectativas de la aristocracia y alta burguesía en este plano aunque la cultura oficial promovida por el emperador Francisco José y su entorno tuvieron grandes méritos. A ello se sumó la aspiración de una burguesía emergente y próspera hacia el final de siglo que extendió este interés popular hacia otras formas de arte más refinada, y donde florecieron los escritores satíricos que desarrollaron el folletín como género privilegiado que

encontraba en un público versado lectores receptivos al ingenio del tipo que se cultivaba en los cafés. La cultura de la que los judíos fueron promotores en Viena, no tenía nada de específicamente judío, aunque sí se puede afirmar, que alrededor de 1900, la mayoría de los intelectuales surgen de la burguesía y de las clases media judías asimiladas, como también se puede subrayar que la formación de un “campo intelectual” en Viena es un hecho nuevo. El arte se convirtió para la siguiente generación en una forma de vida, más que ornamentación del mundo de los negocios, que miraba hacia los valores del pasado como coleccionistas o conservadores. Era ahora innovación y vanguardia. Comenzó a existir la sospecha de que la innovación radical en la esfera de la música era esencialmente responsabilidad de los judíos. Entre 1860 y 1914 la resistencia pública a la innovación se acentuó. A su vez, los nuevos intelectuales judíos seculares sintieron esta Viena convulsa con gran intensidad. También había un público preparado, capaz de recibir la innovación y también muchos mecenas judíos comprometidos con la vanguardia, aunque el apoyo mayor lo encontrarán en los círculos que alrededor de algunos de ellos se creaban, en su organización interna. Los liberales, excluidos de la vida política exploran según la fórmula de Schorske “L’*homo psychologicus*”. La modernización ha sido vivida a menudo por los contemporáneos como una pérdida de la estabilidad de las cosas y del Yo, como una crisis de identidad y como un proceso de decadencia y descomposición. Este pesimismo suscitó reacciones antimodernas a menudo violentas, ya mencionadas, y el antisemitismo en sí mismo —propone Le Rider—, puede ser interpretado como una revuelta contra la modernización cultural y social donde los judíos aparecían a los ojos de los antisemitas como sus agentes.

En el capítulo **4.5 Viena y las mujeres** nos ocupamos de la situación de las mujeres en Viena, donde el antiguo orden paternalista se derrumbaba pero donde todavía no lo reemplazaba otro más joven, que se mantenía en una atmósfera oscura y angustiosa. La seriedad moral de la clase media que se conoció como moral victoriana, ya estaba presente una o dos décadas antes del ascenso al trono de la reina Victoria pero que los cambios capitales tuvieron lugar entre 1850 y 1890 en la que se transformaron los modos de cortejar y los ideales de educación, los temores a la masturbación y las ideas sobre el castigo corporal, los retratos de las mujeres,

las actitudes hacia la demostración de afecto, la discusión sobre los malestares, la vigilancia de las muchachas, el uso de anticonceptivos fueron muy cambiantes y tuvieron diferencia notables de una década a otra, de un país a otro o de una clase social a otra.

En esta época, la condición de la mujer en la cultura de la clase media del siglo XIX, ya sea política, educativa o sexual, tiene un interés supremo. A las mujeres burguesas se les presentaba una coyuntura contradictoria que resultaba un factor determinantes de sus histerias: la exigencia de pureza y virtuosismo virginal, y al mismo tiempo, la de ser guardiana de un hogar, a su vez fuente de prestigio, sin ninguna otra perspectiva.⁸ Antes del matrimonio e incluso después de él, que habitualmente era un arreglo social, las prostitutas representaban la única opción sexual de la juventud burguesa de Viena. La prostitución era tachada de inmoral y al mismo tiempo una necesidad social, ilegal y protegida, por la policía. Fue un fenómeno de una extensión inusitada en Viena.

Nos ocupamos ahora de Bertha Pappenheim. En **5.1 (M)other tongue**, nos dedicamos a investigar la relación de Bertha Pappenheim con las lenguas y especialmente su relación con el ídish. Para ello situamos el lugar del ídish en su familia, en sus ancestros y en la cultura austríaca de fin de siglo, a fin de entender los motivos que la llevaron a interesarse en él y a acometer el trabajo de traducción de las Memorias de Glückel de Hameln y de las grandes obras de la religión y de la literatura ídish, para finalmente concluir en la función que tuvo el ídish para las mujeres de la época premoderna y cuál pudo haber tenido la lengua extranjera –

8. Vemos que en este punto Freud, no en cuanto a sus ideas sino a “su vida cotidiana”, fue un hombre de su época. Nos dice Elisabeth Roudinesco en Freud en su tiempo y en el nuestro: “Martha debía ser su dulce princesa, afirmaba Freud, aquella a quien se hacen mil regalos y se dan mil vestidos elegantes. Pero también tendría el deber de ceñirse a la organización de la pareja y el hogar, así como a la educación de los hijos, y apartarse de todo proyecto de emancipación. En cada página de cada carta Freud contradecía las tesis de Stuart Mill, a pesar de haber traducido su obra dedicada a la libertad de las mujeres. (...) Como la mayoría de las mujeres de su generación, las hermanas de Freud no tuvieron otro destino que el de convertirse en esposas, madres o sirvientas, y no recibieron ninguna formación intelectual que les permitiera escapar a su condición. (...) Al contrario de sus y sus tías, las tres hijas de Freud cursaron algunos estudios, a pesar de que en Viena no había instrucción pública obligatoria para las niñas y tampoco existían verdaderas perspectivas profesionales. Freud tuvo la inquietud de casarlas bien e inculcarles la idea de que habían nacido para ser madres y ocuparse de las tareas domésticas. (...) Muy cercano a sus hijas, comprendió que nunca serían parecidas a su madre y su abuela, pero quiso evitar, a excepción de Anna, que se emanciparan, a imagen de sus discípulas. Por lo demás, ellas no deseaban otro destino que el que les tocó.”

con la que balizó la cura inaugural del psicoanálisis y toda su obra— para Bertha Pappenheim en su enfermedad y en su desarrollo posterior.

En **5.2 El trabajo de Sísifo**, abordamos la relación de Bertha Pappenheim con el feminismo, la Liga de Mujeres Judías que ella misma fundó y sus principales campañas. Cómo estuvo signado este aspecto de su vida por su ortodoxia judía, lo que no impidió tener una visión crítica y llevar adelante una labor signada por estos dos compromisos. Paradójicamente, de esta tensión surge su lucha contra la trata de blancas dentro mismo del judaísmo, enmarcada entre otras tensiones como la que impuso la aparición y consolidación del nazismo. Otro tanto sucedió con su labor destinada a erradicar la figura de la Agunah, la mujer condenada por la ley judía a causa de la falta del documento que acredite la muerte o el divorcio o abandono del marido, que impedía a las mujeres aquejadas por esta situación de rehacer sus vida, dejándolas libradas al ejercicio de la prostitución como único medio de vida, y convirtiendo a sus hijos nacidos de otras uniones en bastardos, a los que se negaba la pertenencia a la religión judía y a los que no acogían sus instituciones de beneficencia.

Abordamos aquí su labor de creación de instituciones pioneras como resultado del encuentro con la inexistencia de recursos a medida que iba extendiendo su labor.

En **5.3 Los judíos del Este y la tradición oculta** analizamos la relación de Bertha Pappenheim con los judíos del Este a los que se unió tempranamente en sus primeros trabajos sociales. La época estuvo signada por la llegada en masa de estos judíos que huían de los pogromos y sus huérfanos, mucho antes de la primera guerra mundial. Esta situación creaba gran tensión entre los judíos afincados en el Oeste de larga data, y a los que sus mismos correligionarios pobres e incultos veían como extranjeros, y que los movimientos antisemitas que precedieron al nazismo identificaron tempranamente como blanco de hostilidad. La posición de Bertha Pappenheim en relación a ellos fue cambiando a lo largo del tiempo y es de reseñar que su padre tenía este origen, a diferencia de su madre por lo que la boda estuvo signada por esta circunstancia. Su obra y su gestión como personaje público estuvo en gran medida influida

por esta preocupación. Por ello nos ocupamos de lo que Hannah Arendt llamó la tradición oculta en el judaísmo y que se plasmó en los viajes que realizó de investigación o representación de los que da cuenta su epistolario publicado bajo el título de *Trabajo de Sisypho*, de gran valor a la hora de abordar nuestras conclusiones. Sus instituciones se crearon a la luz del conocimiento adquirido en estos viajes. Incluimos en este capítulo la traducción de una carta de Bertha Pappenheim a su primo Félix Warburg ya nos acerca el tono de su labor en relación a su compromiso en esta tradición oculta.

En **5.4 Arte y artefactos** nos ocupamos de su relación con el arte y las creaciones. Partimos de su temprano interés literario y de la consideración de la prohibición que pesa sobre la religión judía de representar imágenes, que hizo un anatema de la casi total actividad artística en ciertos sectores ultraortodoxos, y decíamos, que parecen sumir a Bertha Pappenheim en un infierno de tribulaciones ante la piadosa deuda que parece presentificársele con su padre, eminente talmudista perteneciente a ese sector religioso, frente a las que Breuer oficiará – en principio– de temperado alumbrador ante su deseo de abrirse paso en la literatura y en un mundo que muestra una coyuntura convulsa. La *Haskalá*, ilustración judía, ayudó a los artistas a abstraerse de dichos preceptos y dio paso al movimiento expresionista judío, aunque siguió siendo anatema dentro de la ortodoxia judía. Su primera actividad literaria fue el cuento de hadas del que rastreamos sus orígenes. De la época de la publicación de los Estudios sobre la Histeria es su primer libro –publicado bajo el seudónimo de Paul Berthold– que se conozca: *Pequeñas historias para niños*, colección que es posible que ella leyera a su prima Anna Ettinger, quien la alentó a que se dedicara a la literatura. Su traducción de *Vindicación de los derechos de la mujer*, de Mary Wolstonecraft de 1899, fue firmada como “P. Berthold” al igual que la pieza en tres actos *Derechos de las Mujeres* de 1900. En el mismo año publica *El problema judío en Galicia*, que firma como “P. Berthold”, añadiendo entre paréntesis su nombre completo, para pasar a firmar, a partir de entonces, sólo con su nombre una obra compuesta de muy variados géneros: cuentos de hadas, relatos, ensayos sobre temas sociales, judaísmo, derechos de las mujeres, trabajo social, etc., epistolarios, obras de teatro, poemas, canciones, aforismos y

plegarias. Durante toda su vida, Bertha Pappenheim se dedicó a la fundación y creación de instituciones que surgían de un análisis crítico de su necesidad y del estudio de otras instituciones que visitaba o le inspiraban. Algunas surgieron de su valentía a la hora de acoger aquello a lo que su comunidad o el Estado daban la espalda y que acometía con decisión. De ello resultaron proyectos e instituciones de sello conservador, y también progresistas, rompedoras, que defendía con la misma convicción, tenacidad e ingenio.

Recreó la tradición del salón vienés al comprar una pequeña casa lindera al Hogar de Isenburg que quería que sirviera de centro de cultura judía y donde organizaba la tarde de los martes y el *shabat*, la noche de los viernes. Las tardes de los martes eran conducidas a la manera de los salones tradicionales, pero sin los artificios ni pretensiones, ni la presencia mayoritaria masculina característicos de los salones de su juventud en Viena y que emulaba en una versión singular. Tenía también un trasfondo religioso y político. Otro aspecto importante de la relación de Bertha Pappenheim con el arte es el de inspiración de caracteres o de personajes. La tragedia de Hugo von Hoffmansthal, *Elektra*, llevada a la ópera con música de Richard Strauss, el drama *Totentanz* de Frank Wedekind y el monodrama operístico, *Erwartung* –La espera– de Arnold Schönberg y Marie Pappenheim fueron escritas décadas antes de que Ernst Jones revelara que Anna O era Bertha Pappenheim, que es probable que los autores estuvieran enterados de la identidad de Anna O. Hoffmansthal, Marie Pappenheim y Schönberg vivían en Viena, donde el vínculo entre Anna O. y Bertha Pappenheim era popularmente conocido, según su sobrino, Paul Homburger. Wedekind tenía fuertes conexiones con Viena. Escribió la *Danza de la muerte* o *Danza macabra* cuando se estrenaba en Viena su pieza *La caja de Pandora*, donde él mismo interpretaba el papel de Jack, el destripador. *La danza de la muerte* había sido publicada en *Die Fackel* de Karl Kraus.

Tal como su padre había coleccionado copas de oro y plata que tenía expuestas en una vitrina Biedermeier, Bertha Pappenheim coleccionó piezas de encaje, objetos de hierro fundido, estatuillas de porcelana y de perlas, y piezas de cristal que tuvo expuestas por épocas en la

misma vitrina. Consideraba su colección de encajes un gran tesoro: “documentos de artesanía femenina, gusto y cultura”, lo llamaba su “mohoso tesoro”. Se refiere a ellos en varias oportunidades y parecen constituir un objeto de alto valor simbólico. Abundan las referencias a los hilos y diseños, del mismo modo que su existencia está indudablemente anudada a su época y a sus raíces a partes iguales. Conjugó sus numerosos viajes para recabar información sobre la situación de las mujeres judías en Europa Oriental y de los judíos del Este en general, cumplir funciones de representación buscando apoyos para la lucha contra la trata de blancas, llevar adelante proyectos específicos como el apoyo a talleres de artesanía y encajes, con el coleccionismo de arte, que le permitía sobreponerse a la dura evidencia de su trabajo social. Según consta en el catálogo de la exposición del Museo de artes aplicadas de Viena, a donde las donó en vida luego de largas y arduas negociaciones, las “olía” en tiendas de antigüedades, de segunda mano; los buscaba entre marchantes y vendedores privados.

METODOLOGÍA

2.1 Postulados

Partimos del campo inaugurado por Freud con su primera tópica, pero abrazar la enseñanza de Lacan implica necesariamente, considerar las diferencias conceptuales.⁹ Dicha enseñanza no traduce los términos freudianos en nuevos términos, no transcribe con nuevos nombres los viejos elementos, sino que establece diferencias radicales entre ambas conceptualizaciones dado que en el fundamento de la teoría de Lacan está la concepción modulada del significante que implica un materialismo de la palabra y una no-ontología, es decir, el rechazo de una ideología reificante. Los significantes, si tienen algún tipo de ser, está dado por el lugar vacío dejado por todos los otros y por su posición relativa en la cadena significativa, pero no en relación a sí mismos. Por ello, se puede desprender de este axioma que si hubiera un ser sería relacional, es decir, en el seno de una relación al menos dual, en un tiempo reversivo y en un espacio combinatorio circular en forma de bucle o línea cerrada, que tal como anticipábamos en la introducción, contempla el intervalo entre ellos en este recorrido circular, es decir, el agujero creado por el significante.

Dicho esto, también es importante situar las diferencias respecto de lo que el sentido común o la tradición divulgativa de la enseñanza de Lacan ha impuesto respecto de su paradigma de estructura de los tres registros. Lo Imaginario no es el cristal con que cada uno mira la realidad, lo Simbólico no es un conjunto positivo de símbolos que permitiría, por ejemplo, traducir a un lenguaje inconsciente un sueño, ni lo Real el carozo libidinal de la realidad, su materialidad última: ... “el yo para Freud es: interno y central, amado –que como ‘El’ objeto de amor funciona como la base narcisista de todo amor objetal– y el más fiel testigo de la realidad, ya que consiste en las huellas mnémicas de las vivencias de satisfacción realmente acaecidas en el comienzo de cada vida, base fundante del mundo interno (el mundo real será el afuera donde se depositarán todas las vivencias insatisfactoria). Para

9. Eidelsztein A., *Lo simbólico de J. Lacan o el “ciclón devorante”*, El Rey está desnudo. Revista para el psicoanálisis por venir N° 4, Letra Viva ediciones, Buenos Aires, Agosto 2012.

Lacan el yo es todo lo contrario: engaño respecto de la confusión ineliminable entre el yo y el otro, que Lacan escribe en su álgebra aa', esta identificación es productora del paradojal: "Yo soy otro" base de la alienación, que establecerá, además, en lugar del amor, la agresividad característica de lo yoico. Otra diferencia silenciada es la siguiente: el ello freudiano es el manantial de las pulsiones que provienen del interior del cuerpo biológico e inciden en el aparato psíquico; sin embargo, el eso (Ça) de Lacan, cumple la función de inscribir que "Eso piensa" y "Eso habla" y establece en psicoanálisis la lógica de lo impersonal que indica que el pensamiento y el habla no se corresponden con la lógica individualista. Como se observa con claridad un sistema es contradictorio del otro."¹⁰

En la estructura del nudo borromeo los anillos de lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real se entrelazan de modo tal que no tienen más realidad que la de su lazo mismo, es decir que no tienen existencia por fuera de dicha relación de entrelazamiento tal como lo está considerando la física cuántica con la existencia entrelazada de las partículas subatómicas: "La relación, que será para Lacan "lazo", o sea, bucle, connotará esencialmente a todo vínculo entre nosotros y, especialmente, al psicoanálisis que será planteado por él como discurso y, según su teoría, entonces, lazo social. El valor del lazo, que es en lo que consiste el discurso, es tal que le hace afirmar: "No hay ninguna realidad prediscursiva".¹¹

Tenemos entonces un planteamiento teórico en el que lo Simbólico no consiste más que en el agujero que el significante crea en su recorrido y no el símbolo. "Para Lacan la idea de Freud del inconsciente no implica otra cosa que el postulado de un "fiat agujero" equivalente al "fiat lux" de la creación judeo-cristiana. La Cosa freudiana, según Lacan, habita en el agujero que posee su paraje en lo Simbólico. (...) ...lo Simbólico aporta el agujero condición del encadenamiento y lo Simbólico sólo existe anudado a los otros dos registros, lo que demuestra la necesidad de un tiempo reversivo."¹²

10. Ibídem

11. Ibídem

12. Ibídem

Lo Imaginario, entonces, será lo que ilusoriamente ocluye el agujero como consistencia tridimensional Lo Real, no será la carne, ni sus fijaciones, ni sus insospechados placeres sino los imposibles lógico-matemáticos creados a partir de la posibilidad del agujero simbólico.¹³

Es de señalar a su vez que los objetos con los que operamos en la clínica lacaniana no son tampoco las entidades tridimensionales del sentido común: “cuando Lacan crea el “plus-de-gozar” (...) lo hace proponiendo una sustitución de la energética freudiana, que opera con cantidades de energía provenientes de la realidad y del interior del cuerpo, siendo las últimas las más importantes en el sistema freudiano, por una economía política, recordando nosotros que “economía” significa ley o norma de la casa o hacienda y “política” la organización social (en su etimología: las cosas que conciernen a la ciudadanía).”¹⁴ De lo que hay que concluir que no se trata de un enfoque individualista ni biologicista en la posición de Lacan.

13. “Inclusive el goce, uno de los conceptos más creativos de Lacan, vía privilegiada tomada por sus supuestos seguidores para anular la novedad del planteo del agujero, al equiparlo a la satisfacción insatisfactoria y el displacer placentero, que conciben originados en la sustancia biológica. Para Lacan, por el contrario, tal como se lee en su nudo borromeo, el goce se inscribe también en los agujeros, que no se deben confundir con las zonas erógenas de Freud. Para este último son zonas del tegumento de los seres vivos fuertemente inervadas por terminaciones nerviosas. Para Lacan será el agujero significativo que funcionando como ciclón se devora justamente eso en nuestra vida. El agujero corporal vale para Freud hacia adentro del borde de la piel o mucosa, el de Lacan en otro “interior” que es a su vez también “externo” al soma biológico, creando así la lógica de éxtimo.” Eidelsztein A., *Lo simbólico de J. Lacan o el “ciclón devorante”*, El Rey está desnudo. Revista para el psicoanálisis por venir N° 4, Letra Viva ediciones, Buenos Aires, agosto 2012.

14. Eidelsztein A., *Función y campo de la topología en psicoanálisis*. www.eidelszteinalfredo.com.ar/

2.2 Territorialidad

Se considera el contexto cultural, religioso, científico, histórico del psicoanálisis como un caldo idóneo que ha favorecido su desarrollo, pero prescindible a la hora de avanzar en la investigación teórica y en el discernimiento de la práctica. Se escucha frecuentemente hablar de las nuevas condiciones de creación del síntoma o de las formas actuales del malestar, muchas de las cuales están ya en el contexto del origen del psicoanálisis y de los movimientos e influencias que lo favorecieron, o favorecieron su inscripción en el campo del saber y que no han sido suficientemente analizadas. Es así que muchas veces lo que se entiende por avance o nota de actualidad, refleja muchas veces un retorno a las posiciones que precedieron y motivaron la creación de un nuevo discurso y de un nuevo lazo social. Queda por ver si hemos sido capaces de dar dimensión a su alcance y extraer de él una enseñanza que no vea con nuevos ojos una realidad que ya está marcada por la modernidad, el cuerpo sufriente, el mercado y la caída de los absolutismos, a la que siguió la reedición esterérea de los fascismos,¹⁵ manteniendo su apuesta subversiva y no resolutoria del malestar que ya lo vio nacer.

Para ello creo necesario abordar en primer término, los obstáculos que impiden situar al psicoanálisis en relación a otros discursos, para lo que me valdré de las líneas centrales del escrito “Por un psicoanálisis no extraterritorial” de Alfredo Eidelsztein.¹⁶ A propósito de la pregunta por el fracaso de la propuesta de Lacan de formalización matematizada del psicoanálisis, sostenida desde 1953 hasta su muerte, el autor afirma que lo que está en juego es la posición de extraterritorialidad de los psicoanalistas, término empleado por Lacan para definir

15. Por traer a colación algunos debates, se habla de la muerte del padre o de la degradación de la figura paterna cuando Lacan se ocupó de insistir en que el padre está muerto para la estructura desde el inicio. Volveremos a ello en este capítulo, se trata del problema de la creación ex-nihilo. Buena cuenta de ello tomó Freud en tiempos de agonía del régimen absolutista de los Habsburgo, a continuación de un larguísimo reinado de corte conservador. Agonía y anacronismo, seguramente no hicieron más que poner en juego su muerte, lo que desató reacciones en diferentes campos. Tal como se propone más adelante, el psicoanálisis podría ser una de ellas. La política de “nuevo tono”, en expresión de Schorske, que le sucedió, por mucho fanatismo que promovieran sus líderes no hizo más que mostrar cómo el vacío al que siguió la barbarie, y no ellos, dominaba la escena política.

16. Eidelsztein, Alfredo, El Rey está desnudo. Revista para el psicoanálisis por venir, N°1, *Por un psicoanálisis no extraterritorial*, Letra Viva Editorial, Apertura– Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires, Buenos Aires, Noviembre de 2008.

la relación del psicoanálisis con la ciencia: extraterritorialidad científica. En uno de los lugares privilegiados en que Lacan trata dicha relación, dice Eidelsztein, es en la Proposición del 9 de octubre de 1967, de la que se conoce mayormente su segunda versión –que es la primera escrita– que dista seis meses de la precedente y en la que aparecen algunos párrafos omitidos y a los que se aboca.

“Se trata del advenimiento, correlativo a la universalización del sujeto procedente de la ciencia, del fenómeno fundamental cuya erupción puso en evidencia el campo de concentración. Quién no ve que el nazismo sólo tuvo aquí el valor de un reactivo precursor. El ascenso de un mundo organizado sobre todas las formas de segregación, a esto se mostró aún más sensible el psicoanálisis, no dejando a ninguno de sus miembros reconocidos en los campos de exterminio.”¹⁷

Nos aclara que se trata de que para la ciencia rige el *todos por igual* que en Occidente produce inmediatamente un efecto acentuado de segregación como si fuera una respuesta al *todos por igual* en un macabro reverso.

“Pues bien: tal es el resorte de la segregación particular en que él mismo [el psicoanálisis] se sostiene, en tanto que la I.P.A. se presenta en esa extraterritorialidad científica que hemos acentuado, y que hace de ella algo muy diferente de las asociaciones análogas en título de otras profesiones.”¹⁸

Es decir que Lacan plantea, según Eidelsztein, que la I.P.A. se coloca en extraterritorialidad respecto de su campo específico que es el de la ciencia, lo que marca a la institución. “La solidaridad de las tres funciones capitales que acabamos de trazar halla su punto de reunión en la existencia de los judíos. Lo cual no ha de asombrar cuando se conoce la importancia de su presencia en todo su movimiento.”

17. Ibídem

18. Ibídem

Entonces, el problema de la autosegregación guarda relación con la importante presencia de los judíos en el movimiento psicoanalítico. Si bien Lacan toma las explicaciones de Marx y de Sartre hará mas hincapié, según Eidelsztein, en razones de índole religiosa.

Plantea: “Desde la perspectiva del tema de nuestro interés, cabe reducir el conjunto de las tesis de Lacan sobre el judaísmo y destacar sólo las siguientes:

- a) El psicoanálisis es inconcebible por fuera de la tradición judía y esto por la siguiente razón:
- b) La tradición judía se caracteriza, luego del retorno de Babilonia, por una “*estructura literal*” que establece una “*tradición literal*”, en la que la figuración está prohibida y en la cual el saber leer “a la letra” se distancia de la comprensión de la palabra.
- c) Lacan –apoyándose, explícitamente en este caso, sobre los desarrollos de Alexandre Koyré– sostiene que el Dios de los judíos, el de la creación *ex nihilo*, se articula con el objeto de la ciencia moderna.
- d) A partir de esto último, afirma que los judíos contribuyeron al dominio de la ciencia, que su tradición se liga a la ciencia, aunque la misma surgió de la interrogación griega sobre la naturaleza.
- e) A pesar de esto último, resta en la religión judía un factor determinante y contrario: “[...] obedecer al dedillo [...] al que lleva el nombre de Jehová [...].”
- f) El pacto del pueblo elegido con Jehová es lo que, según Lacan, está en juego en la posición de Freud de salvar al Padre, tanto en el complejo de Edipo como en su mítico asesinato.
- g) Lacan propone caracterizar a la fe judía como una “*fe completa*”. Y señala que los tres últimos puntos aluden a que *la religión de los judíos* debe entenderse en el sentido de

la extraterritorialidad como versión de cierta automarginación respecto de Occidente, y que Lacan advierte “que la religión de los judíos no debe estar presente en la sociedad de analistas” a lo cual Eidelsztein responde con la pregunta de por qué esa religión y no otras religiones monoteístas.

Nos dice que la religión judía antigua se caracteriza, a diferencia de la religión moderna occidental imperante, la cristiana, por una modalidad de fe (*emunah*, que quiere decir verdad), que es a lo que se refiere Lacan con la “fe completa”. Esta verdad es la verdad de la fe que garantiza Dios, es decir, que es una fe que anula la pregunta por la existencia de Dios, pregunta por la Trinidad en el cristianismo, planteamientos que en el judaísmo antiguo estaban prohibidos.

Se pregunta entonces, “si los psicoanalistas se posicionan en extraterritorialidad científica por motivos teóricos, o se trata de la segregación producto de la ciencia y de una herencia de la tradición religiosa judía dentro del psicoanálisis”.

Afirma entonces que Lacan fracasó en imponer entre sus seguidores la formalización matematizada y también en quitar al psicoanálisis de su posición de extraterritorialidad científica a pesar de haber encolumnado el psicoanálisis con todas las ciencias humanas, “detrás de la ciencia piloto de esa época, que era la lingüística. En ese momento, directamente tomó el psicoanálisis, lo puso junto con todas las otras ciencias humanísticas detrás de la lingüística, y lo reescribió en consideración de la lingüística estructural, tal como hicieron la antropología, la sociología, la historia, etc. Cuando entre 1965 y 1970 se produjo un giro de 180° por la caída de la practicabilidad de la lingüística estructural, Lacan volvió a hacer la misma maniobra y colocó al psicoanálisis detrás del análisis de discurso.

Otro obstáculo, plantea Eidelsztein, es la tendencia entre los lacanianos a la extimidad social, a colocarse por fuera de lo social por una deriva producto de la clínica en la que “se está obligado a sostener y proceder como si cada caso fuera radicalmente distinto de otro.” Como si el hecho del “caso por caso” lo llevara a sostenerse como distinto a todo lo demás. “En conse-

cuencia, estaría destinado a una extraterritorialidad ya no científica sino general”. Por eso es que prevalecen, dice Eidelsztein las expresiones “que acentúan la falta de lazo y de articulación al Otro”, hecho incompatible con la teoría de la Identificación que echa por tierra pensar en la lógica del caso por caso, en términos de identidad personal, en vez de acentuar, tal como lo sitúa Eidelsztein, la articulación de lo particular en su sistema de relaciones y en función de la estructura.

“En la enseñanza de Lacan, esta cuestión fue constantemente elaborada, primero como *boucle* (bucle) y luego como lazo, el lazo social.” De ahí que en la obra de Lacan “el inconsciente es el discurso del Otro, que el deseo es el deseo del Otro, que el fantasma se constituye en el campo del Otro, que el goce debe articularse al problema del goce del Otro, que el yo se constituye a partir de la imagen del otro, que el ideal del yo freudiano para él es el ideal del Otro, que la pulsión se articula a la demanda del Otro, que el síntoma es el sentido del Otro, que no existe registro –simbólico, imaginario o real– por fuera del lazo con los otros dos, etc.” Es decir, que que no haya Otro del Otro no debe entenderse en su versión abreviada y enormemente difundida de que no hay Otro o que el fin del análisis se conduciría a su evidencia.

Finalizando su escrito, Eidelsztein, llama a la consideración de lo “epocal” en su propuesta de interterritorialidad del psicoanálisis y a la pregunta de si el psicoanálisis no podría tener que ver con las condiciones sociales en el origen del advenimiento del discurso histérico e incluso, “¿no podría pensarse que el psicoanálisis sea, respecto de cierto estado de la sociedad, una respuesta para determinado tipo de padecimiento, de sentido contrario a la tendencia de la época? ¿No podría tratarse de algo que tenga justo el sentido contrario a la ideología reinante?”

2.2.1 De nuestro territorio

Es en este empeño de interterritorialidad en que quisiera situar el personaje de Bertha Pappenheim. Su posición en relación a los movimientos sociales de la época y al judaísmo. La cura de Breuer en relación al tratamiento de la histeria del fin de siglo XIX y la introducción

por parte de Bertha Pappenheim de la variante ficcional, discursiva, en la que Freud abreva. La prohibición de la figurabilidad y como su evitamiento encalla en la literalidad para ganar, de modo inaugural, nuevo vuelo.

A su vez me propongo interrogar la cita de Lacan de la clase del Seminario Libro XXII, RSI que apunta, de modo enigmático y muy reconcentrado, a las condiciones del surgimiento del discurso del psicoanálisis: “No obstante, eso podría, me parece, mostrar que quizá hay más de un origen para ese fenómeno estupefactivo del descubrimiento del inconsciente. Si el siglo XIX, me parece, no hubiera sido tan asombrosamente dominado por lo que es muy necesario que yo llame la acción de UNA mujer, a saber la reina Victoria, tal vez no nos hubiéramos dado cuenta de hasta qué punto era necesario, era necesario esta especie de estrago para que hubiera al respecto lo que yo llamo un despertar. (...) Pero cuando uno encuentra una vagina dentada, si puedo expresarme así, de la talla excepcional de la reina Victoria, en fin, una mujer que es reina, es decir que verdaderamente es lo que se hace mejor como vagina dentada”.¹⁹

¿Qué relación podría establecerse entonces entre la caída del inmortal Imperio Austro-Húngaro, el ascenso del liberalismo y la Era del capital, la moral burguesa, el surgimiento de los primeros movimientos femeninos, el nacimiento de la Histeria moderna en manos del psicoanálisis, la figura de la reina Victoria? ¿No es el mito construido en torno a esta cura el que teje la interterritorialidad? ¿No es nuestro territorio?

19. Lacan, J. Seminario Libro XXII, *RSI*, clase del 11 de febrero de 1975, establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

2.3 Immixión

Abrazar la enseñanza de Lacan, implica aceptar que la espacialidad que se desprende del contexto discursivo freudiano resulta insuficiente para considerar las elaboraciones no intuitivas de la topología combinatoria.²⁰ Es decir, que pese a todo su impulso creador, Freud, no terminó de formular las concepciones sobre la temporalidad y la espacialidad que le correspondían específicamente al inconsciente tal como lo concebimos.

Alfredo Eidelsztein propone pensar las relaciones entre las enseñanzas de Freud y de Lacan como Julián Marías plantea la “filiación intelectual” de Aristóteles respecto de Platón: “inexplicable sin él, irreductible a él”, y subraya que es en las concepciones del tiempo, del espacio y en la función de las matemáticas en los discursos sobre los hablantes, donde la irreducibilidad de Lacan a Freud se hace evidente. Lacan al distinguir el inconsciente y su sujeto, de la percepción, del aparato neuronal y de las vivencias o experiencias de satisfacción o insatisfacción, y concebir el inconsciente como un “saber no sabido” articulado como “discurso del Otro” plantea este problema espacial por el que “el inconsciente ya no puede ser interno de nadie pero tampoco algo que no sea exclusivamente particular. El problema radica en cómo entender esta particularidad para que no se la reduzca a la simple individualidad de nuestra ideología contemporánea. La solución propuesta por Lacan comporta una verdadera subversión del sujeto: ¿cuál? Sólo advendrá el sujeto del inconsciente en su particularidad si se lo concibe en un lazo con el Otro en un discurso que también se caracteriza por ser lazo con un Otro.”²¹

Lacan resuelve este problema postulando que entre ambos lugares se produce una *imixión* espacial de lo que resulta la fórmula: *imixión* de Otredad.²² “El primer término de la fórmula es neológico en francés y español e intenta traducir *immixing*, el término inglés utilizado en EE.UU. en 1966 por Lacan, y significa: mezcla que indistingue los componentes; con

20. Eidelsztein, A., *Función y campo de la topología en psicoanálisis*. www.eidelszteinalfredo.com.ar

21. *Ibidem*

22. Lacan, Jacques. *Acerca de la estructura como mixtura de una Otredad, condición sine qua non de absolutamente cualquier sujeto*, Acheronta N° 13, 1996.

este término Lacan indica que nada del sujeto del inconsciente podrá ser considerado sin que se acepte que en su lugar también opera siempre el lugar del Otro; se trata, entonces, de una mezcla de lugares.²³

Se parte entonces de la base de abandonar toda concepción de lo interno y lo externo en la consideración de la relación sujeto \$ y Otro \mathcal{A} , estableciendo una distinción radical entre la cadena significante y su oquedad (béance), el discurso, la función sujeto del inconsciente y la del objeto a , diferenciándolo de la interioridad del cuerpo biológico con sus pulsiones y su aparato psíquico.

Tal como lo plantea Alfredo Eidelsztein, ya que “para Lacan, y para no citar más que algunos casos paradigmáticos, el yo es la imagen del otro, el inconsciente el discurso del Otro, el deseo del hombre el deseo del Otro, el ideal del yo es ideal de Otro, $I(\mathcal{A})$, y el yo ideal es imagen del otro, $i(a)$, el síntoma es significado del Otro, $s(\mathcal{A})$, que la pulsión se escribe ($\$ \diamond D$) y que ni “\$” (el sujeto dividido por efecto del significante), “ \diamond ” (en relación con) y “D” (la demanda) pueden ser biológicos o internos al cuerpo tridimensional y que su recorrido se realiza en el campo del Otro, lo oral es demanda al Otro y lo anal la demanda del Otro, etc., le es necesaria una geometría que opere con objetos (superficies) en los que se pueda plantear la immixión de las mismas; por ejemplo, que “lo central” de una de ellas (el sujeto) consistiendo en una oquedad, es ocupado por la otra (el Otro) y viceversa como sucede en la interpenetración de dos toros. Sólo así se puede comprender la fórmula: “uno recibe su propio mensaje desde el Otro” y operar con el objeto a concebido como equivalente a un hueco en una superficie.”²⁴

El desarrollo de los tres registros y la lógica del nudo borromeo que ocupa a Lacan en sus últimos años de enseñanza, tiene como ley fundamental la interpenetración de lo simbólico, lo imaginario y lo real por los otros dos, por lo que es requerida una geometría como la topología combinatoria que pueda operar con objetos bidimensionales que a su vez puedan autopene-

23. Ibidem

24. Ibidem

trarse, problemas a los que no tuvo que enfrentarse Freud: poder poner en relación el lenguaje, dado que no hay realidad más que discursiva, con el objeto *a*, objeto extraído de la realidad o el gozo, lo inter-dicto, sólo localizable entre dos lugares enunciativos.

2.3.1 Invención

En dicha Intervención de Jacques Lacan sobre la exposición de L. Goldmann “Estructura: Realidad humana y Concepto Metodológico”²⁵, del 18 de octubre de 1966, conocida junto a la Intervención sobre la exposición de C. Morazé: “Invención Literaria”, también del 18 de Octubre de 1966, como Conferencias de Baltimore, Lacan plantea

“Los sujetos (...) no son tan aislados como pensamos. Pero, por otro lado, no son colectivos. Tienen una cierta forma estructural, precisamente “immixing” que es, hablando con propiedad, aquello sobre lo cual una discusión como la de hoy puede introducirnos, y creo que únicamente en la medida en que no estamos tan seguros que quien inventa es exactamente el designado por un cierto nombre propio.”

En esta última conferencia continúa esta reflexión y vuelve sobre algunos puntos:

“Aquello que me pareció ser la esencia de su comunicación, aquello sobre lo cual estaba centrada, lo que le dio su carácter esencial, fue lo que usted tocó con la pregunta de la invención, a saber: ¿quién inventa?. (...) Sin embargo quiero mantener en el corazón del asunto, algo que usted evidentemente tomó para ser resuelto desde el principio: que el hombre que inventa es aquél del que usted estuvo hablando cuando, hace un momento, habló de *sabor de vivir*; *gusto de vivir*; *esperanza de vivir*. (...) Usted explicó que, a pesar de todo lo que había dicho acerca del contexto de la invención, era finalmente el inventor quien inventaba, quien era el autor de la invención, y sus frases *sabor de vivir*; *gusto de vivir*; *esperanza de vivir*, en realidad implicaban al individuo de carne y hueso. El término “desencarnado” que usted utilizó, no en conexión con este inventor pero en conexión con el *signo*, el signo matemático, tiende a mostrar

25. Lacan, Jacques, Intervención del 29 de Mayo de 1950, en la discusión de los informes teóricos y clínicos presentado a la XIIIª Conferencia de Psicoanalistas de Lengua Francesa [Traducción comparada y crítica disponible en www.apertura-psi.org]

que la cuestión de la encarnación estuvo allí presente en su mente, a pesar que nosotros no le demos, por supuesto, el mismo valor. Es cierto que en este dominio de la matemática, el cual usted ha elegido apropiadamente para presentar la cuestión de la invención, las invenciones son producidas, podemos decir, exactamente al mismo tiempo, o en el lapso de pocos meses la una de la otra, por *sujetos* (debo pronunciar esta palabra tarde o temprano) que se encuentran a grandes distancias (geográficas o de otro tipo) los unos de los otros. (...) Entonces, aquí es donde reside la cuestión. En proponer el término *sujeto* para esta conexión, y en requerir que lo distingamos del ser vivo que usted introdujo con toda su animación (la concepción, que usted expresó claramente en tanto que una cuestión de esa *carga* que se vincula o no a la manipulación de los signos, y que usted nos presentó en su totalidad como una carga emocional), usted nos mostró que eso puede ir incluso más lejos, donde la aprehensión de los signos es integrada, por ejemplo los signos pictográficos, cuyas connotaciones intuitivas usted ha aceptado correctamente: el elemento pintoresco cuenta por alguna cosa en la medida en que ellos nos movilizan más que otros signos. (...) Esto me parece muy cercano a mi preocupación inmediata y a lo que ella busca elucidar: saber en qué sentido, hablando con propiedad, concierne al *estatuto del sujeto*, tanto como que es la misma cuestión que la de la “pasión de los signos”. Si se va un poco más lejos en esta dirección, muy rápidamente, me parece, se arriba a lo que puede haberle parecido misterioso al Sr. Hyppolite en el anuncio del título de mi propia comunicación aquí. Estoy pensando en la palabra “inmixing” [inmiction]. Pienso que la primera vez que introduje esta palabra fue precisamente para la relación de los sujetos. Los sujetos (incluso la “Historia Natural” de Buffon, no era tan “natural” como éso, si lo puedo agregar) no son tan aislados como pensamos. Pero, por otro lado, no son colectivos. Tienen una cierta forma estructural, precisamente “inmixing” que es, hablando con propiedad, aquéllo sobre lo cual una discusión como la de hoy puede introducirnos, y creo que únicamente en la medida en que no estamos tan seguros que quien inventa es exactamente el designado por un cierto nombre propio.”

Es decir que la invención para Lacan no es atribuible a ningún sujeto encarnado por más que esté habitado de animación, –término que Lacan no rechazará en algunas interven-

ciones relativas al autismo— sino que problematiza el sujeto al que separa entonces tajantemente del individuo especialmente en su carácter de ser aislado. La invención es producto de un sujeto en inmexión con el Otro. Alfredo Eidelsztejn recuerda a modo de ilustración de este enfoque, que Gauss y Lobachevsky propusieron la geometría no-euclidiana casi al mismo tiempo, desconociendo cada uno el trabajo del otro, dentro de la lista de aproximadamente cien ejemplos parecidos que ha comentado atesorar en comunicaciones societarias. Tenemos que pensar más bien que una época plantea un problema en diferentes campos y que alguien es capaz de llevarlo más allá aún cuando, como decíamos anteriormente, pueda desconocerlo o no terminar de comprender el alcance de dicho movimiento ni conceptualizar enteramente su alcance o sus consecuencias.

El siguiente texto sobre la relación entre Freud y Fliess, si bien se centra en la disolución del lazo en el que Freud se adentra después de la ruptura con Breuer, da cuenta de cómo dicho lazo es a su vez con la ciencia y la cultura de la época, y de cómo este diálogo vigoroso le posibilita a Freud avanzar en la fundación de un campo.

2.3.2 Filiación

I Michel de Montaigne-Étienne de la Boétie: De la amistad

“Estoy particularmente obligado con esta obra [“De la servidumbre voluntaria”] porque sirvió de intermediario en nuestro primer encuentro; pues ella me fue mostrada mucho tiempo antes de haberle visto e hízome conocer su nombre por vez primera, encaminándome así hacia esa amistad que hemos alimentado entre nosotros, en tanto que Dios ha querido, tan entera y tan perfecta que no se conocen ciertamente otras semejantes y entre muchos hombres no acostumbra a verse ni rastro dellas. Son precisas tantas casualidades para construirla, que ya es mucho si el azar lo realiza una vez cada tres siglos.”²⁶

26. cf. de Montaigne, Michel, *Ensayos I*, Madrid, Cátedra, 1985, pp. 242

Alfredo Eidelsztein acerca la experiencia de Michel de Montaigne²⁷ cuyos Ensayos los inició tras la muerte de su padre y de su amigo Étienne de la Boétie, autor del Discurso de la servidumbre voluntaria, muerto de peste en 1563 a la edad de 33 años. Nos presenta una amistad que parte del interés de Montaigne por este Discurso escrito antes de los 18 años, y que describe como un lazo muy superior al del amor por las mujeres y al amor filial que se basa en el respeto y en la autoridad, y a la que convierte en el objeto central en sus Ensayos. Dicha amistad, nos dice, se reencuentra como un factor esencial de otro caso famoso de autoanálisis, el de Freud. “Este factor es el diálogo constante con su amado amigo Wilhelm Fliess. La conversación fundamental que hizo del inconsciente algo que— cita a Lacan— desborda infinitamente lo que ambos como individuos pueden aprehender. Lacan sostiene que estas conversaciones sostuvieron el desarrollo íntegro de las concepciones de Freud. En el lacanismo quedó como que Freud se analizó con Fliess y Lacan no lo afirma nunca, dice que se creó en el seno de una conversación fundamental.”

Nos dice que el diálogo, la cita y la glosa constituyen la estofa implícita de toda la obra en la que inclusive trata de incluir al lector para presentarlo como “el primer caso de autoanálisis en el mejor sentido del autoanálisis de Freud, tal como lo plantea Lacan y como Montaigne lo dice. Es el testimonio de un saber no sabido, sostenido en la immixión, entrelazamiento de Otredad, tanto de lo que parece provenir de otras personas: historias, dichos, etc. como de

“Un gran vestíbulo —muchos invitados, a quienes recibimos. Entre ellos, Irma, a quien enseguida llevo aparte como para responder a su carta y para reprocharle que todavía no acepte la “solución». Le digo: “Si todavía tienes dolores es realmente por tu exclusiva culpa.” Ella me responde: “¡Si supieses los dolores que tengo ahora en la garganta, el vientre y el estómago; me siento oprimida».

Yo me aterro y la miro. Ella se ve pálida y abotagada. Pienso que después de todo he descuidado sin duda algo orgánico. La llevo hasta la ventana y reviso el interior de su garganta. Se muestra un poco renuente como las mujeres que llevan dentadura postiza. Pienso entre mí que en modo alguno tiene necesidad de ello. — Después la boca se abre bien, y hallo a la derecha una gran mancha blanca, y en otras partes, veo extrañas formaciones rugosas, que manifestamente están modeladas como los cornetes nasales, extensas escaras blanco-grisáceas. Aprisa llamo al doctor M., quien repite el examen y lo confirma... El doctor M. Se ve enteramente distinto que de ordinario; está muy pálido, cojea, está sin barba en el mentón... Ahora también está de pie junto a ella mi amigo Otto, y mi amigo Leopold la percute a través del corsé y dice: “No hay duda, es una infección, pero no es nada; sobrevendrá una disentería y se eliminará el veneno"... Inmediatamente nosotros sabemos de dónde viene la infección. No hace mucho mi amigo Otto, en una ocasión en que ella se sentía mal, le dio una inyección con un preparado de propilo, propileno... ácido propiónico... trimetilamina (cuya fórmula veo ante mí escrita con caracteres gruesos) ...No se dan esas inyecciones tan a la ligera... Es probable también que la jeringa no estuviera limpia.

27. Eidelsztein, Alfredo El rey está desnudo N° 7, Octubre 2014, Bs As.

lo que aparenta poseer fuentes individuales e internas”, y que le hace decir a Montaigne que “Nunca vivimos en nosotros mismos sino siempre más allá.”

Nos dice que por otra parte participa de un momento vivo: el de la aparición del Yo y de la afanisis del sujeto. que implica la consideración conjunta de lo que implicó el surgimiento de la ciencia moderna y de la aparición de la figura del libertino, no del personaje hedonista y transgresor sino del libre pensador antiautoritario y antidogmático que Montaigne encontró en el pensamiento de de la Boétie. “De los Ensayos y en el sentido que les estoy proponiendo y que no he encontrado destacado por ningún otro autor, siquiera Lacan, cabe plantear un autoanálisis, o sea una análisis del propio yo ignorante de sí y que, además, se plantea atravesado por el otro (el semejante), el Otro (las encarnaduras del A) y el \bar{A} (el conjunto no completo del significante). (...) Los comentaristas en general, y Taylor en particular, destacan en los Ensayos el hallazgo del yo a través del autoexamen. Nuestro autor respecto de su yo, prefiere la búsqueda permanente, él lo designa: ‘el placer de la caza’ en el seno de una conversación casi perpetua con una madeja intrincada de interlocutores, más que el hallazgo de las propiedades individuales o universales del Hombre”.

II Freud-Fliess: sueño y operación

Se sabe a través de la correspondencia entre Freud y Fliess que el sueño donde se le revelara a Freud “el secreto del sueño” corresponde al soñado la noche entre el 23 y el 24 de julio de 1895, el archicomentado sueño de “La inyección de Irma”, escuetamente mencionado en el “Proyecto...” pero analizado de un modo sistemático y altamente elaborado en “La interpretación de los sueños”, varios años más tarde.

A ella accede tempranamente Max Schur, médico personal de Freud, de lo que deja constancia en una de las más interesantes biografías²⁸ —siendo la correspondencia inédita hasta

28. Schur, Max, *Sigmund Freud, Enfermedad y muerte en su vida y en su obra*, Paidós Studio, Buenos Aires, 1980. Accedo a él por la generosa orientación de Ricardo Rodríguez Ponte.

su publicación primero parcial y desde hace pocos años completa²⁹—, salvando así algunos lapsus de la entonces corta historia del psicoanálisis. Al respecto, dirá Erik Porge: “Las biografías más o menos hagiográficas de Freud, la censura que A. Freud, M. Bonaparte y E. Kris aplicaron a las cartas de Freud a Fliess (...) mantuvieron el silencio sobre la relación [Freud-Fliess]. Podemos preguntarnos si el manto de Noé arrojado sobre la vida y obra de Fliess no contribuye a mantener la imagen tranquilizadora de un personaje silencioso, colocado en el lugar de presunto analista de Freud, precisamente con el fin de conservar el misterio del acto por el cual Freud se convirtió en analista.”³⁰

Ni el sueño ni su interpretación son mencionados oportunamente por Freud a Fliess en la correspondencia que conocemos.

El misterio del acto

Freud, que había tenido un episodio cardíaco hacia 1889, vuelve a tener síntomas graves en la primavera de 1894: semanas de frecuentes ataques diarios de arritmia aguda y taquicardia, acompañados de disnea y dolores anginales que limitan su actividad física, seguidos de “estados depresivos acompañados por visiones de muerte y despedida”. Dice Max Schur: “Freud, Breuer y Fliess consideraron dos posibilidades básicas: una miocarditis crónica y una toxicidad nicotínica o hipersensibilidad. Breuer (...) probablemente se inclinaba por la primera hipótesis; Fliess, [unido a Freud por una incipiente relación] culpaba insistentemente a la nicotina. El mismo Freud se sentía inclinado, alternativamente, a coincidir con cada uno de ellos. Las razones subjetivas le impedían llegar a una evaluación objetiva: coincidir con Fliess representaba un pronóstico mucho más favorable, pero suponía la abstinencia, con toda la agonía que esta entrañaba. La aceptación de lo que él suponía era el diagnóstico de Breuer —una enfermedad orgánica— tornaba poco favorable el pronóstico.”³¹

29. Freud, Sigmund, *Cartas a Wilhelm Fliess* (1887-1904), Amorrortu editores, Buenos Aires, 1994.

30. Porge, Erik, *¿Robo de ideas?*, Ediciones Kliné, Buenos Aires, 1998, pág. 23.

31. Schur, Max, *Sigmund Freud, Enfermedad y muerte en su vida y en su obra*, Paidós Studio, Buenos Aires, 1980 pág. 95-96.

Se afirma en su confianza a Fliess y se lo hace saber tratándolo como el “más competente que nadie para efectuar el diagnóstico diferencial de estos espinosos problemas”. La duda se instala de todos modos, compara su cuadro con otros de su práctica y cree tener una “miocarditis reumática, algo de lo que uno jamás se libera”. Está concluyendo los “Estudios sobre la Histeria” en un período de total soledad: “la mortal calma social y científica me provoca todo tipo de preocupaciones”. Ve ahora a Breuer esporádicamente, ya no encuentra en él resguardo y se queja de su falta de cuidados. Manifiesta su anhelo de retornar a la anatomía.

Las cartas de Freud descubren que Fliess se hizo cargo de su estado afirmando con plena autoridad que Freud no padecía una miocarditis, sino que sufría de hipersensibilidad nicotínica. Con este pronunciamiento le devolvió la vitalidad, como Freud lo reconocería años más tarde. Efectivamente, su corazón comenzó a mejorar en discordancia con la progresiva dolencia cardíaca que hubiese implicado el diagnóstico de Breuer, con quien la relación se tornó más tensa. Freud se quejaba, concretamente, de la soledad en que había quedado “desde que se había interrumpido su intercambio científico...”.

Fliess, con quien había muchos puntos de contacto –ambos provenían de familias judías de similar condición social, tenían una educación humanista y la misma formación científica basada en la escuela de Helmholtz–, a diferencia de Breuer, había retenido el interés por la sexualidad y lo había hecho el centro de sus especulaciones clínicas. Sobre la base de algunas intuiciones y observaciones, había formulado hipótesis que impresionaban por su audacia. Afirmó que una multitud de síndromes funcionales y orgánicos podía deberse a un proceso local de la mucosa nasal en la región de los cornetes, nombrando el cuadro como “neurosis nasal refleja”. Propuso que el mismo podía ser tratado con éxito mediante aplicaciones locales de cocaína y/o por procedimientos quirúrgicos en los cornetes, punto de convergencia con las investigaciones de Freud, ya que por un lado presentaba una notable semejanza con la neurastenia y por otro, retomaba su interés por la cocaína, cuya acción anestésica se atribuía haber descubierto.

Durante el año 1895, Fliess amplía el campo de sus especulaciones: "...tomando como punto de partida el fenómeno de la menstruación, sostuvo la tendencia a la periodicidad en todas las actividades vitales, basada en la aplicación de los números 23 y 28 con la más íntima relación con los procesos sexuales". "Estos 'períodos' sexuales determinan las etapas de nuestro crecimiento, la fecha en que se producen nuestras enfermedades y la de nuestra muerte",³² "Desde entonces, (...) las concepciones de Fliess viran hacia la sistematización universal. (...) Así la ley de los períodos aparece siendo una verdadera ley universal. (...) ...el objeto reglamentado por esta ley es la toxina sexual, (...) que comanda la construcción como la destrucción del organismo. Esta toxina debe evacuarse para no ser la fuente de una verdadera intoxicación."³³

No tardó en afirmar que los síntomas de Freud tenían "origen nasal". "Es difícil juzgar si el énfasis puesto por Fliess en la patología nasal de Freud, como causa de sus síntomas cardíacos, se debía a su hipótesis en desarrollo sobre la neurosis nasal refleja o representaba un nuevo intento por atenuar la inquietud de Freud con respecto a su corazón. También el juicio de Fliess pudo haberse visto influido por su constante preocupación por sus síntomas nasales." Se había iniciado lo que iba a devenir una copiosa correspondencia entre ellos y una serie de escasos encuentros en diferentes lugares, que llamaban congresos pero, fundamentalmente, se establecía una relación intensa y compleja que dio lugar a diferentes lecturas dentro del psicoanálisis. "Freud rebosaba de ideas que formulaba y reformulaba en borradores de artículos que enviaba a Fliess. También estimuló a Fliess a que publicase un informe preliminar sobre la neurosis nasal refleja, leyó el manuscrito, sugirió cambios y propuso, incluso, la publicación de un ensayo conjunto. Los encuentros (...) rompían el aislamiento y ofrecían aliento y estímulo."³⁴

Como era de suponer luego de haber arribado a un diagnóstico, Fliess llevó a cabo —en el transcurso de dichos congresos— diversos procedimientos en la nariz y en los senos nasales

32. Jones, Ernest, *Freud*, Biblioteca Salvat de grandes biografías, volumen primero, Barcelona, 1985.

33. André, Serge, *Wilhelm Fliess, 1858-1928 L'analiste de Freud?*, *Ornicar* n° 30, 1984, pág. 160.

34. Schur, Max, *Sigmund Freud, Enfermedad y muerte en su vida y en su obra*, Paidós Studio, Buenos Aires, 1980 pág. 90.

de Freud, así como él mismo se sometió a varias, extensas y arriesgadas operaciones, dadas las peligrosas eventualidades postoperatorias de la época y en virtud de sus propias afecciones.

Restos taciturnos

En esta época Freud estaba tratando a Emma Eckstein en uno de los tratamientos más prolongados y testimoniales de este período crítico y fecundo. Freud le había pedido a Fliess que la examinara para detectar cualquier patología de los cornetes y de los senos nasales que pudiera ser un factor determinante de sus síntomas abdominales histéricos. Fliess, en diciembre de 1894, recomendó una intervención quirúrgica para aliviar algunos síntomas. “Ante la insistencia de Freud que quería solo lo mejor para su paciente, Fliess llegó desde Berlín para operar a Emma pero no pudo permanecer (...) el tiempo suficiente para ocuparse de la asistencia postoperatoria.”³⁵ Asimismo, vio asiduamente a Freud, lo trató con aplicaciones locales de cocaína en la nariz y le realizó una cauterización.

4 de marzo de 1895:

“...con Eckstein no se puede estar conforme. De continuo inflamaciones y arriba y abajo ‘como un alud’, dolores, así que no se puede prescindir de la morfina, malas noches. La supuración aminoró desde ayer. Hoy encontramos resistencia a la limpieza, y como los dolores y un visible edema se habían agravado, acepté buscar a Gersuny (...). Declaró que la abertura era muy estrecha e insuficiente para el drenado, introdujo un tubo de drenado y amenazó con abrir si no servía. A juzgar por el olor eso es totalmente correcto. Te pido tu decisivo consejo. A nuevas operaciones, con esta niña, no me animo.”

Y el 8 de marzo:

(...) Te escribí que inflamación y hemorragia no querían acabar, que entonces aparecieron hedor y dificultad en el lavado. (...) Dos días después me despertaron por la mañana, de nuevo la hemorragia muy intensa, dolores, etc. (...) ...entonces pedí a Rosanes que me acompañara.

35. Schur, Max, Sigmund Freud, *Enfermedad y muerte en su vida y en su obra*, Paidós Studio, Buenos Aires, 1980 pág. 128.

Era mediodía. Sangraba muchísimo por nariz y boca, el hedor era muy intenso. Rosanes limpió el contorno del orificio, arrancó coágulos adheridos, y de repente tiró de algo como de un hilo, siguió tirando; antes que cualquiera de nosotros tuviera tiempo para reflexionar, había extraído de la cavidad un trozo de gasa de un buen medio metro de largo. Al instante sobrevino un golpe de hemorragia, la paciente se puso blanca, los ojos desorbitados y quedó sin pulso. Enseguida se le introdujo de nuevo gasa con yodoformo, y la hemorragia se detuvo, habría durado 1/2 minuto, pero fue suficiente para que la criatura, a quien en ese momento acostamos, se volviera irreconocible. Entretanto, o sea en verdad después, ocurrió aún algo. En el momento en que apareció el cuerpo extraño, y todo me resultó más claro, y tuve enseguida la visión de la enferma, me sentí mal; después que se le pusieron los tapones, escapé a la habitación contigua, tomé un vaso de agua y me sentí miserable. La valiente doctora me alcanzó entonces un vasito de cognac, y volví en mí. (...) Al día siguiente, es decir ayer, jueves, con la asistencia de Gersuny se repitió la operación, se abrió por completo, se extrajo el tapón y se raspó. Apenas sangró. Desde entonces está fuera de peligro, naturalmente muy pálida y sufriende, con nuevos dolores e inflamación. Durante la escena de la hemorragia no perdió su juicio; cuando entré en la habitación un poco vacilante, me recibió con esta serena observación: He ahí al sexo fuerte. No creo que la sangre me haya vencido; en ese momento se agolparon en mí los afectos. Le habíamos hecho pues agravio; ella de ningún modo había sido anormal sino que un trozo de gasa yodoformizada se te había cortado cuando la extraías, había permanecido allí 14 días y había impedido la curación, hasta que al fin, arrancado, produjo la hemorragia. Que esta desgracia hubiera de sucederte, cómo reaccionarías a ella, saber lo que los otros harían con eso, el desaguisado que cometí contigo al instarte a operar en el extranjero, donde no puedes seguir el caso, ver alevosamente estropeado mi propósito de obrar el mayor bien a la pobre niña, y con riesgo de la vida para ella, todo eso se abatió sobre mí. (...) Sin duda yo no habría querido martirizarte aquí, pero debía confiarte esto y más. Lo hiciste lo mejor posible.”

Nuevas hemorragias pasados diez días del incidente tienen a Freud desconsolado: ‘en mi pensamiento he dado a la pobre por perdida’.”

Al poco tiempo le informa que ha mejorado y en relación a ciertas maniobras quirúrgicas que planificaban, dice que “se la exime de toda desfiguración. En los días siguientes: “A ella, a Eckstein, le va bien; es una muy estimable, honesta niña, que no nos hecha en cara a ninguno de los dos lo sucedido, y que te menciona con gran respeto.”

Nuevamente a los pocos días “...empezó a sangrar con tapón colocado, lo que hasta ese momento no había ocurrido. (...) El peligro de que levante fiebre tampoco está ya lejano. Me consterna, por cierto mucho, que semejante desgracia pueda originarse en la operación que se presentó como inocua.”

[El sueño*]

El 20 de abril de 1895 escribe: “Con relación a mi padecer me gustaría que dieras por admitido que la participación de la nariz acaso es más grande, y la del corazón, más pequeña. (...) Si el empiema es la causa principal, entonces pierde sustento el punto de vista del peligro, y los malestares continuados unos meses no acabarán conmigo. Pero si la esencia consiste en una afección cardíaca, tú sólo puedes librarme del malestar, y entonces miro llegar el peligro desapercibido, lo que no me conviene.” Días después: “Por lo demás, con la distancia y el epistolario [hay] una gran carencia que no se puede remediar. En particular, cuando alguien a pesar de todo escribe tanto como lo hago yo, y entonces conoce a veces el horror calami (horror a la pluma de escribir)”.

Es decir, que pese a estar consustanciado con el diagnóstico de Fliess se mantenía en vilo respecto a la evolución y a la confirmación del mismo. Sus síntomas cardíacos lo tenían menos preocupado y observaba con tranquilidad los avatares de un empiema nasal, que lo hacía más proclive a sostener la etiología nasal refleja de sus síntomas cardíacos. Se mostraba más independiente de criterio, negándose a un procedimiento más radical. Ya en agosto de 1894 se había mostrado contrario a las intervenciones a las que Fliess mismo se sometía, diciéndole: “Es realmente demasiado: ¿vas a convertirte completamente en pus para mí? Al diablo con tantas operaciones quirúrgicas repetidas.”

En mayo de 1895, habla de la gran alegría que le depara su praxis con la neurosis: “Casi todo se confirma diariamente, se suman novedades, y la certeza de haber asido el núcleo de la cosa me hace bien. Tendría toda una serie de asuntos de lo más asombrosos para comunicarte, pero epistolarmente no se puede”. Un mes antes del sueño de la Inyección de Irma festeja el anuncio por parte de Fliess de haber hallado “la solución” al problema de la concepción, probablemente en relación a su preocupación por la etiología de las neurosis de angustia, y pese a lo poco enfático que lo hace el inmediato anuncio del embarazo de su esposa Ida, de lo que Freud se ríe.

Por un tiempo, Fliess no respondió y finalmente Freud le envió una carta al día siguiente del sueño de Irma. Ese día, el 24 de julio, a pesar del ritmo intenso de su trabajo, Freud –describe M. Schur– “gozaba de un estado de ánimo excelente y confiado”. “Se dirige a él como a su Daimon (o destino) esa fuerza que nos mueve según sus leyes y a la que no es posible escapar”.³⁶

Ni el sueño ni el interés que pudo haberle despertado en función de ciertas hipótesis que al respecto ya manejaba son mencionados por Freud a Fliess, aunque en la carta siguiente con fecha del 6 de agosto, le adelanta que “tras un prolongado trabajo de reflexión creo haberme abierto paso hasta la inteligencia de la defensa patológica y, con ella, de muchos importantes procesos psicológicos.” Continúa diciendo que le causará mucha alegría contárselo en un próximo paso por Berlín que programa. En agosto y desde Venecia, ante la perspectiva de pasar por Berlín pero no poder alojarse en su casa: “Es así como se interpone una primera restricción para nuestro idilio, aunque esperemos que resulte ser blessing in disguise, en alusión a un giro sentencioso tomado de una canción eclesial inglesa, bendiciones disfrazadas.

En septiembre de ese año, Freud volvió a visitar a Fliess en Berlín. En el tren, de vuelta a Viena, comenzó a escribir su “Proyecto...” que completó en pocas semanas. Durante ese encuentro Fliess volvió a operar a Freud del etnoides. A su regreso se quejaba de que se sentía progresivamente más abatido.

36. probablemente en alusión a la obra épico-lírica de Lermontov, *El Demon*, que evoca el tema romántico del amor de un demonio por una joven princesa y narra las nefastas consecuencias de esta pasión para todos los protagonistas

Bendiciones disfrazadas

Es Schur quien toma nota de la relación entre los detalles del episodio de Emma, el contenido manifiesto, las asociaciones y la interpretación del sueño de Irma, el autoanálisis de Freud y la particularidad de la relación con Fliess, que no duda en llamar transferencial. En su lectura, para Freud, Fliess era culpable de las complicaciones críticas y su confianza se vio minada aunque “no podía permitirse abandonar su relación positiva que debía ser protegida...” Entonces, el motivo principal del sueño –nos dice Schur– que presenta como su deseo de exculparse de cualquier responsabilidad por los continuados síntomas de su paciente, la explicación de los mismos por medio de la enfermedad orgánica, la demostración de que su conciencia profesional estaba por encima de todo reproche, a la luz del episodio de Emma, indican que el deseo principal no era el de exculparse a sí mismo sino a Fliess. “Su deseo consistía en no poner en peligro su relación positiva con Fliess.”

Por su parte, Lacan, nos advierte acerca de la contradicción planteada entre la afirmación del sueño como realización de deseo y el sueño como deseo de exculparse, expresión de un pensamiento preconsciente. Cabe, entonces, preguntar qué celebra este sueño.

Muchos invitados, a quienes recibimos

Durante este período, Freud, terminaba de escribir sus contribuciones a los “Estudios sobre la histeria”, trabajaba sobre la neurosis de angustia, estableciendo las bases para el “Proyecto...”. “El intenso problema que representa este período en Freud estaba dado por la inclinación natural –acentuada por la transferencia hacia Fliess– a formular su investigación dentro del marco de la neurofisiología y lo que parece preanunciar su más vivo deseo, “el creciente reconocimiento de que tendría que desarrollar sus conceptos dentro de un marco puramente psicológico.” Se abocó primero, entonces, a la escritura del “Proyecto...”; para después de cuatro años llegar a la formulación acabada de “La Interpretación de los sueños”.

Haciendo, entonces, un recorte de las asociaciones y del análisis del sueño, se puede pensar que la solución propuesta a Irma – a la que sobre el final de las asociaciones Freud funde con Emma– es una solución formulada en el marco de la colaboración entre Freud y Fliess, tal como Freud tuvo que habérselo planteado, es decir, bajo el diagnóstico de la neurosis nasal refleja, y en relación a lo cual, se mide el éxito. Freud afirma desear un error diagnóstico, tal como sabemos lo deseó para sí mismo cifrando en dicho cuadro sus esperanzas en su período más oscuro.

La solución propuesta –la operación– representa un factor hasta entonces considerado inocuo y que le hace decir a Freud que está molesto por haber atribuido a Irma una enfermedad tan grave única y exclusivamente... “para descargarme yo”, en vez de burlarse de la asiduidad con que el Dr. –M.– recurre a explicaciones desatinadas y a extraños enlaces patológicos. Sabemos que él mismo ha aceptado la solución al punto someterse a similares intervenciones y el episodio tiene que haberle otorgado la dimensión en juego.

La colaboración-solución que ellos mismos conforman, tomando la figura química que el sueño introduce, sin duda se ha infectado, toma ahora el cariz de disolución que admite tanto el alemán como nuestra propia lengua. Así, respecto al preparado de propilo que preanuncia la operación presentada en el sueño, nos dice Freud: “es verdad que con ello operé una sustitución”, luego de lo cual sobreviene la fórmula de la trimetilamina, el metabolito vinculado, justamente, a la degradación del esperma.

La creencia en la solución ligada al campo de la ciencia representada por la química orgánica se sustituye entonces por la dirección hacia la disolución de la solución: “¿Adónde me lleva ahora la trimetilamina a que yo presté tanta atención? A una conversación con otro de mis amigos, que desde hace años sabe de todos mis trabajos en germen, como yo sé de los suyos” y que le hará decir a Freud hacia el 1897: “Nos repartimos como los dos mendigos, uno de los cuales recibió la provincia de Posen; tú lo biológico, yo lo psíquico (...) Creo estar en un capullo, Dios sabe la clase de animal que ha de salir de él”, para finalmente afirmar en febrero de 1901: “...soy, como tú escribes, enteramente ajeno a lo que haces”.

Como resultado de la operación, entonces, nos dice Freud: “el sueño tiene un sentido y en modo alguno es la expresión de una actividad cerebral fragmentada.” El sueño celebra la disolución por la que la pretensión de un saber referencial elevado a ley universal da lugar a un saber textual¹⁰ abordable por un método que propone una verdad restada a un saber degradado.

Estampas japonesas

La pregunta por la legitimidad de hablar de transferencia en la relación entre Freud y Fliess ha tenido numerosas respuestas.³⁷ Dice Serge André:³⁸ “En lo que concierne a Fliess, la cuestión previa que se impone de saber si es justo o no considerarlo como psicoanalista, encuentra allí su solución. Él lo fue al menos una vez del hecho de un discurso, el de Freud que lo tomó como dirección en la transferencia y le asignó esta función del psicoanalista, antes incluso que ella nos fuera señalada y nombrada como tal. Evidentemente es un psicoanalista que ocupa un lugar único en la serie de los psicoanalistas a la manera del número cero en la serie de los números enteros. (...) El hecho de que Freud ocupe la posición de uno de la serie, nos obliga a situar a Fliess en la del cero. (...) Entre Freud y Fliess es la demanda de Freud quien ha buscado en Fliess una oferta que él no podía reconocer como tal. Pero esto no impide, por más inconsciente que sea de su rol, que Fliess sea bien elegido por Freud como sujeto supuesto saber”, en un movimiento que lo anticipa en tanto constituyente ternario.

Aceptando esta lectura, cabe retomar la pregunta inicial ¿por qué Freud envía a Fliess en un manuscrito apenas un pasaje del sueño y el episodio de Emma Eckstein está ausente en las asociaciones y restos diurnos en la publicación de “La Interpretación de los sueños”?

Es preciso situar esta ausencia —que redobla el movimiento de ausentarse de la escena donde se verifica, al mismo tiempo, el fallo del saber de Fliess y lo incólume de la mirada de Emma Eckstein, el sexo fuerte— en relación a la estructura del acto analítico,³⁹ del que Lacan nos

37. Porge, Erik, ¿Robo de ideas?, Ediciones Kliné, Buenos Aires, 1998. Conclusión.

38. André, Serge, Wilhelm Fliess, 1858-1928 L’analiste de Freud?, Ornicar n° 30, 1984, pág. 155.

39. y no en relación a los puntos donde Freud nos advierte que ex profeso ha detenido su análisis.

dice que, justamente, está ligado a la determinación del comienzo, y que es una dimensión común del acto el no incluir en su momento la presencia del sujeto, “...esta parte excluida hace que el sujeto por su naturaleza, o bien sólo se reconozca olvidando lo que primeramente lo ha determinado a esa operación de reconocimiento, o bien, aun captándose en esta determinación, la deniegue, es decir, que no la vea surgir –en una esencial Verneinung– más que desconociéndola.”⁴⁰

Es decir, que la escritura de la “Interpretación de los sueños” implica una síncope, la del acto por el que Freud intenta inscribir el psicoanálisis en otro campo que el biológico, aquel en donde se gesta la ficción que parece reunir a Freud, a Fliess y a Emma en una de esas estampas japonesas que Lacan evoca en su Seminario:⁴¹ ellos representando el abrazo idílico que se extenderá aún un tiempo y se verá privado de desenlace, y Emma en un rincón de la estampa, captada.⁴²

Epílogo

Los síntomas cardíacos de Freud no duraron mucho. Escribe al poco tiempo: “Me siento sorprendentemente bien como no lo he estado desde que comenzó todo este asunto”, “cada vez más seguro en la apreciación y tratamiento de las dos neurosis.”

Al año siguiente la práctica profesional de Freud casi se duplicó.

En Septiembre de 1897 le confiesa a Fliess que ya no cree más en su neurótica aunque “El sueño se mantiene en pie con toda seguridad y mis esbozos de trabajo metapsicológico no han hecho sino ganar aprecio”. El abandono de dicha creencia largamente sostenida le allanará el camino a los desarrollos ulteriores en gran medida preconcebidos en este período.

40. Jacques Lacan, El seminario, Libro XV, El acto Psicoanalítico, Traducción de Silvia García Espil, inédito, clase V

41. Jacques Lacan, El seminario, Libro XV, El acto Psicoanalítico, Traducción de Silvia García Espil, inédito, clase IX.

42. Jacques Lacan, El seminario, Libro XV, El acto Psicoanalítico, Traducción de Silvia GARCÍA ESPIL, inédito: “Además no necesito recordarles... las estampas japonesas, es decir, casi las únicas obras de arte fabricadas, escritas, que se conozca donde se intentó algo para representar... el furor copulatorio.” Y en su clase del 28 de febrero de 1968: “Curiosamente muy a menudo... en un rinconcito de la estampa, hay un tercer personaje... sospechamos que se trata de algo que soporta lo que yo llamo objeto a... y que se llama simplemente la mirada.”

A fines de 1897, Emma Eckstein había tomado sus propias pacientes.⁴³

43. Appignanesi, Lisa, Forrester, John, Las mujeres de Freud, grupo Editorial Planeta, Buenos Aires, 1996, pág. 160.

3

ANNA O.

3.1. HISTORIAL Y MITO

“1) Era, empero, la serpiente el animal más astuto de todos cuantos animales había hecho el Señor Dios sobre la tierra. Y dijo a la mujer: ¿Por qué motivo os ha mandado Dios que no comiereis de todos los árboles del paraíso? (...) 5) Sabe, empero, Dios que en cualquier tiempo que comiereis de él se abrirán vuestros ojos y seréis como dioses, conocedores de todo, del bien y del mal. 6) Vio, pues, la mujer que aquel fruto de aquel árbol era bueno para comer y bello a los ojos, y de aspecto deleitable: y cogió del fruto y lo comió: dio también de él a su marido, el cual comió. 7) Luego se les abrieron a entrambos los ojos... (...) 9) Entonces el Señor Dios llamó a Adán (...) y replicole: Pues quién te ha hecho advertir que estás desnudo, sino el haber comido del fruto del que yo te había vedado que comieseis? (...) 16) Dijo asimismo a la mujer: Multiplicaré tus trabajos y miserias en tus preñeces: con dolor parirás los hijos (...) 22) Ved ahí a Adán que se ha hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal; ahora pues, echémoslo de aquí... 23) Y lo echó el Señor Dios del paraíso de los deleites para que labrase la tierra de la que fue formado.” Génesis

3.1.1 La cura

El síntoma por el que Breuer fue llamado por la familia de Bertha Pappenheim en el mes de noviembre de 1880, fue una tos persistente de la que se temía un cuadro de tuberculosis. Breuer descartó la enfermedad pero vio claramente un severo desorden psíquico. Describió un primer tiempo de incubación de la enfermedad, que iba desde el tiempo en que empezó a cuidar a su padre hasta el mes de diciembre, en que había desarrollado una serie de parálisis y anestias y presentaba la alternancia de dos estados de conciencia bien diferenciados. A partir de diciembre su estado requiere que guarde cama en forma permanente. En este periodo de enfermedad manifiesta padece de alucinaciones en las que el cabello y sus los lazos se convierten en serpientes negras, de contracturas de varios miembros y de desorganización del lenguaje con pérdidas graduales de la sintaxis y la gramática hasta la casi pérdida total del lenguaje. En este periodo, Breuer observa que dicha pérdida obedece a un mecanismo psíquico que se hace para él evidente: se había sentido ofendida por algo y había decidido no hablar de ello. Breuer la obliga a hacerlo, luego de lo cual ella supera la inhibición y recupera la expresión en inglés y luego gradualmente el francés y el italiano, mejorando hacia la primavera y dejando la cama a principios de abril.

Su cuadro desmejora con la muerte de su padre el 5 de abril de 1881, tiene dificultades para ver y reconocer a las personas a excepción de Breuer, a quien le permitía alimentarla en

este periodo en el que rechaza la comida. Breuer se ausenta unos días y al volver la encuentra muy desmejorada, rechazando de plano todo alimento, sumida en terroríficas alucinaciones durante el día que comenta en ese tiempo en voz alta. Por la tarde tiene un estado somnoliento y por las noches se encuentra en un estado de profunda hipnosis que ella denomina *clouds*. Breuer comprueba que si en ese estado es capaz de narrar dichas alucinaciones, despierta con la mente despejada, serena y alegre. Lo sorprende sobremanera este contraste. A principios de junio desmejora nuevamente y Breuer se ve en la necesidad de trasladarla a una casa de campo cerca del sanatorio de Inzersdorf. En este periodo no duerme y sigue rechazando la comida. Tanto Breuer como su familia la habían visto en ese estado hipnótico representar unas escenas imaginadas, acompañándolas de unas palabras masculladas. Si alguien repetía dichas palabras, las recogía animada e inventaba historias a partir de ellas: cuentos de hadas. Esto la serenaba. Las historias se fueron haciendo más sombrías hasta convertirse nuevamente en terroríficas alucinaciones. Sólo se podía esperar el alivio si reproducía dichas historias aterradoras expresándolas verbalmente. Es a esto a lo que Bertha dio el nombre en inglés de *talking cure* y *chimney sweeping*, y se convirtió en el procedimiento regular que él facilitaba –dice escuetamente en el historial– recurriendo a “estratagemas tales como repetir una fórmula con la que ella solía comenzar sus cuentos”. También relata que tuvo que recurrir al cloral y que ella sacó beneficio de un perro de Terranova que le regalaron, demostrando valor al enfrentarlo para defender a un gato pequeño y compasión hacia pobres y enfermos de los que se ocupó.

De vuelta en Viena, y tras una nueva desmejora luego de otra ausencia de Breuer, se abocan en el cuarto periodo de la enfermedad, a la remoción progresiva de los síntomas a través de la rememoración de sus recuerdos traumáticos. A esto le sucedió otro fenómeno mental completamente sorprendente y nuevo: dos estados conscientes distintos, como en el periodo anterior, pero ahora en el segundo estado vivía en el invierno de 1880-1881 olvidando por completo los eventos que le sucedieron a excepción de la muerte de su padre, mientras que en el primer estado vivía en el invierno siguiente, lo que permitió a Breuer investigar los sucesos previos del periodo de incubación de la enfermedad.

Esta abreacción, tal como Breuer la llamaría, de los recuerdos subyacentes a esos síntomas parecían producir su remisión. Como el trabajo era tedioso y largo, Breuer recurrió a la hipnosis en vez de utilizar los estados nocturnos espontáneos de Bertha. Llegó así a los recuerdos que precedieron a la alucinación de la serpiente en el lecho de enfermo de su padre que había concluido con una parálisis. Breuer describe, entonces, cómo se liberó de las alteraciones que había sufrido y cómo pudo recuperar el alemán. Breuer especifica que este restablecimiento requirió aún de mucho tiempo.

3.1.2 La polémica

En 1953 se publica el primer volumen de la biografía de Sigmund Freud escrita por Ernest Jones,⁴⁴ revelando la verdadera identidad de la paciente: Bertha Pappenheim –para desagrado de sus herederos– y su relación estrecha con la familia de Martha Bernays.

Elizabeth Roudinesco⁴⁵ –como otros–, le atribuyen a Bertha Pappenheim la invención de la cura psicoanalítica –aunque nos dice que hubo que esperar a Freud para el descubrimiento del inconsciente– a la que llamó *talking cure* –cura por la palabra– y luego *chimney sweeping* –deshollinamiento de chimenea–, como decíamos, al referirse al trabajo de rememoración. También hace referencia a la polémica que suscitó la investigación historiográfica del caso, una vez presentado con su publicación, como un tratamiento inédito basado en la catarsis y en la abreacción y de la que aún podamos, tal vez, extraer conclusiones.

La primeras noticias sobre la polémica las data Mikkel Borch-Jacobsen⁴⁶ en 1916, de manos de Poul Bjerre en su libro *The history and practice of Psychoanalysis*, en cita de Peter Swales, en *Freud, Breuer and de Blessed Virgin*, quien afirmaba que la paciente sufrió una severa crisis a *posteriori* de la cura, escamoteada en la descripción del caso y a partir de la

44. Jones, Ernest, *Freud*, Biblioteca Salvat de grandes biografías, volumen primero, Barcelona, 1985.

45. Roudinesco, Elisabeth, *La batalla de cien años: Historia del psicoanálisis en Francia. 1885-1939*, Fundamentos, Madrid, 2000.

46. Borch-Jacobsen M., *Remembering Anna O. A century of mystification*, Routledge, New York, 1996.

cual vivió y vive en inmejorable estado de salud y de plena actividad. A su vez, Carl Jung en un seminario privado en 1925, llega más lejos al referir comentarios confidenciales hechos por Freud que aludían a su desconfianza respecto de los primeros casos. “El primer caso que tuvo con Breuer del que se ha hablado como un brillante ejemplo de éxito terapéutico, no lo fue realmente en absoluto”.

Dice, a su vez, que esto era un secreto a voces en el círculo íntimo. De modo que Marie Bonaparte al regresar de Viena en 1927, donde Freud le habló de la “historia de Breuer” apuntó en su diario: “*The rest is well known: Anna's relapse, her fantasy of pregnancy, Breuer's flight!*” Roudinesco afirma que Jones en la biografía presentó una visión caprichosa del final de la cura al plantear que Breuer se asustó frente el carácter sexual que adquirió repentinamente la transferencia amorosa de su paciente, específicamente por la manifestación de los signos del final de un embarazo histérico. Lo medicalizó al nombrarlo como pseudociesis afirmando que fue por este motivo que Breuer interrumpió el tratamiento y emprendió una segunda luna de miel en Venecia en la que concibió a su última hija, Dora, quien se suicidaría en la vida adulta. Relata asimismo, a modo de confirmación, que diez años más tarde Freud buscó su ayuda por un caso de histeria y en la visita, al señalar Freud que los síntomas de la paciente revelaban un fantasma de embarazo, Breuer no pudo soportar la repetición de un hecho pasado: “Sin pronunciar palabra, tomó el bastón y el sombrero, y se precipitó a salir de la casa”. Jones construyó esta versión de la historia a partir de diversos recuerdos de Freud y de pasajes del diario inédito de Marie Bonaparte que ésta puso a su disposición.

Mikkel Borch-Jacobsen hace saber que Elisabeth Roudinesco tiene acceso al diario y que consultado y cotejado con la correspondencia entre Martha Bernays y Freud, desenterrada por John Forrester y Peter Swales, no pudo concluirse que el embarazo histérico seguido de la escena del parto histérico haya sido un hecho sino una reconstrucción de Freud extraída por él a la que dio total consistencia y legitimidad médica al denominarlo pseudociesis.

En la carta del 31 de octubre de 1883,⁴⁷ Freud informa a Martha sobre la salud de su amiga Bertha, le dice que va mejor y que se está liberando de su adicción a la morfina y añade que Breuer interrumpió el tratamiento “supe esto por un colega, asistente del director médico, quien es muy conocido allí y a veces sustituye el Dr. Breslauer. Está encantado con la joven por su apariencia provocativa a pesar de su cabello gris, por su ingenio y su inteligencia. Creo que si como psiquiatra no supiera cuán pesada puede ser la inclinación hacia una enfermedad histérica, ya se hubiera enamorado de ella. Pero por favor, Marthita, se muy discreta. Y guarda también discreción sobre lo que te voy a contar. Breuer también tiene muy buena opinión sobre ella y dejó de atenderla porque podía ser una amenaza para la felicidad de su matrimonio. Su pobre esposa no soportó que se dedicara exclusivamente a una mujer de quien obviamente hablaba con gran interés. No podía dejar de sentirse celosa de las demandas que otra mujer le hacía a su marido. No manifestaba sus celos de manera tormentosa o llena de odio, sino con un silencioso reconocimiento. Se enfermó y estuvo triste hasta que él lo notó y descubrió cuál era la razón. Naturalmente eso fue suficiente para que él dejara de atender a B.P. No vayas a contarle esto a nadie, Marthita.”

Martha le contesta: “Muchas veces he querido preguntarte por qué Breuer dejó de atender a Bertha. Me imaginaba que las personas que no estaban al tanto se equivocaban al decir que dejó de atenderle porque se había dado cuenta de que no podía ayudarla. Es curioso que nada más que su médico actual se haya acercado a la pobre Bertha; ella que cuando aún estaba sana hubiera podido volver loco al hombre más sensato: ¡Qué mala suerte tuvo esta joven! Te vas a reír de mí, mi amor, pero anoche casi no pude dormir pensando en que yo estuviera en el lugar de la dulce Frau Mathilde”.

A lo que Freud responde: “Mi adorado ángel, tenías razón en pensar que me iba a reír de ti, lo hice con mucho gusto. ¿De veras puedes pensar que alguien te va a disputar el derecho a

47. Forrester nos hace saber que esta carta está misteriosamente excluida de la edición original de la correspondencia de Freud. Forrester, John, *Seducciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, Fondo de cultura económica, México D.F., 1995, pág 32.

tu amado o más adelante a tu esposo? ¡Claro que no! Él siempre será tuyo y tu único consuelo tendrá que ser que él no quiere que sea de otra manera. Para padecer como Frau Mathilde, habría que ser la esposa de un Breuer ¿no crees?”.

En este intercambio, nos dice Forrester,⁴⁸ aparece colocado el tratamiento en una compleja trama de relaciones médicas y familiares —es de destacar que en febrero de 1880, tras la muerte súbita del padre de Martha Bernays, Berman Bernays, su madre nombra al padre de Bertha Pappenheim tutor de sus hijos, falleciendo en abril de 1881— en la que la identificación de Martha con Mathilde Breuer, apunta directamente a la relación del médico con la paciente y no del médico con su esposa reconociendo un elemento de repetición, resaltando su aspecto trágico y recalando en lo que más tarde Freud teorizará. En 1909, en sus *Cinco conferencias sobre el psicoanálisis* en la Clark University de Worcester, Freud habló del caso “Anna O.” siguiendo la versión de los *Estudios sobre la histeria*, pero cinco años más tarde, en cambio, en su *Contribución a la historia del psicoanálisis*, retomó la tesis del amor de transferencia (implícita en la carta del 31 de octubre de 1883 antes mencionada): “Tengo fuertes razones para suponer que Breuer, después de haber descartado todos los síntomas, debió necesariamente descubrir, basándose en nuevos indicios, la motivación sexual de esta transferencia, pero sin advertir la naturaleza general del fenómeno, de manera que, impresionado por un *untoward event*, detuvo abruptamente su investigación. No me informó directamente de ello, pero me ha proporcionado, en distintas épocas, suficientes puntos de referencias como para poder justificar esta suposición.” A continuación, Freud subraya que Breuer le expresó su reprobación de la etiología sexual de las neurosis.

En su Presentación autobiográfica de 1925⁴⁹ Freud insiste en que Breuer adivinó la etiología sexual de la enfermedad de Anna O., agregando luego una frase que se acerca a la versión que diera Jones en 1953: “Al fin atiné a interpretar rectamente ese caso y a recons-

48. Appignanesi, Lisa, Forrester, John, *Las mujeres de Freud*, grupo Editorial Planeta, Buenos Aires, 1996.

49. Freud, Sigmund, *Presentación autobiográfica* (1925), Amorrortu editores, Buenos Aires, 1985, volumen XX.

truir, basándome en algunos indicios que Breuer me había dado al comienzo, el desenlace de su tratamiento. Después que el trabajo catártico pareció finiquitado, sobrevino de pronto a la muchacha un estado de amor de transferencia, que él omitió vincular a su enfermedad, por lo cual se apartó de ella estupefacto”. Precisa que el historial del caso había sido “abreviado y censurado por respeto a la discreción médica”, y que su publicación se había hecho necesaria por razones científicas: había que demostrar que el tratamiento de Anna O. era anterior a los realizados por Pierre Janet con pacientes idénticas. La misma idea aparece en el Obituario a Breuer:⁵⁰ “Más tarde tuve razones para suponer que también un factor puramente afectivo lo había disuadido de proseguir su labor en el esclarecimiento de la neurosis. Había tropezado con la infaltable transferencia de la paciente sobre el médico, pero no aprehendió la naturaleza impersonal de este proceso. Siete años después, en una carta del 2 de junio de 1932 a Stefan Zweig dice: “Lo que realmente sucedió con la paciente de Breuer lo pude adivinar más tarde, mucho después de la ruptura de nuestras relaciones, cuando de pronto recordé algo que Breuer me había dicho en otro contexto antes de que empezáramos a colaborar y que nunca repitió. Al anochecer de aquel día en que habían desaparecido todos los síntomas de ella, lo mandaron llamar para que viera de nuevo a la paciente; la encontró confundida y retorciéndose con calambres abdominales. Cuando le preguntó qué le pasaba, ella le contestó: ‘¡Va a nacer el hijo del Dr. B.!... Presa del horror, huyó y dejó a la paciente con un colega. Durante los meses que siguieron ella permaneció en un sanatorio luchando por recuperar su salud.’” Luego añadió: “...en ese momento tenía en sus manos la llave que hubiera abierto ‘las puertas a las madres’ pero la dejó caer”.

En 1927, Freud le había hecho la misma confidencia a Marie Bonaparte, quien narra también en estos pasajes inéditos y celosamente guardados, que la “enfermedad” de Mathilde Breuer la había llevado a un intento de suicidio: “El 16 de diciembre, en Viena —escribe la princesa—, Freud me contó la historia de Breuer. Su mujer había intentado suicidarse hacia el

50. Freud, Sigmund, *Josef Breuer*, (1925) volumen Amorrortu editores, Buenos Aires, 1985, volumen XIX, pág 299.

final de la cura de Anna = Bertha. Lo que siguió es bien conocido: recaída de Anna, fantasma de embarazo, huida de Breuer.”

Estas diferentes versiones expuestas por Freud a lo largo de los años, plantea Elizabeth Roudinesco en su *Diccionario de Psicoanálisis*, “traducen con evidencia la fragilidad del testimonio humano. Freud tenía “falsos” recuerdos, reconstruía los hechos y los interpretaba a su manera. La fábula del embarazo nervioso de Anna O. fue no obstante recibida como una certidumbre por el conjunto de la comunidad freudiana, en todas sus tendencias. Nacida de una palabra de Freud, fue después utilizada por su biógrafo a los fines de la historia oficial. En 1953, para Jones se trataba de pintar a Freud con los rasgos de un sabio heroico, el único capaz, contra la ciencia de su época, de comprender la etiología sexual de la histeria y elaborar una nueva teoría de la sexualidad. Se desacreditaba en consecuencia al personaje de Breuer, presentado como pusilánime e ignorante. En cuanto a Anna O., junto a Emmy von N. (Fanny Moser), se convertía en una figura mítica de los orígenes del freudismo, curada de su histeria gracias al método catártico, del que había surgido triunfalmente el psicoanálisis.”⁵¹

Por su parte, en 1970 el historiador Henri F. Ellenberger emprendió la investigación que permitiría revisar la historiografía oficial y comprender, en función de quién había sido Bertha Pappenheim, por qué su caso se había narrado de ese modo. En su artículo de *La historia de “Anna O.” Estudio crítico con documentos nuevos*, publicado en 1972,⁵² el autor se propone contribuir, investigando “las fuentes primarias, reubicando los hechos en su contexto general” y “cesar de reproducir indefinidamente versiones sacadas de la leyenda oficial”. Su deseo es tan animado, que los documentos nuevos que promete el título, son fruto de lo que merece llamarse su expedición personal. Durante la preparación de su libro “El descubrimiento del

51. Roudinesco, Elisabeth y Plon, Michel, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1999. Entrada: Pappenheim Bertha y Fraulien Anna O.

52. Ellenberger, H.F., *La historia de Anna O.: Estudio crítico con documentos nuevos*, Cuadernos clínicos N° 1, Actualidad psicológica, Buenos Aires, 1983.

inconsciente”⁵³ emprende en Viena una encuesta sobre Bertha Pappenheim – perpetuada Anna O.– de la que obtiene numerosos datos, y en una biografía sobre ella encuentra una fotografía “mostrando una joven mujer de buena apariencia con ropas de amazona” fechada en 1882. Gracias a la autora recibe del actual detentor de la fotografía original la autorización de examinarla y bajo una luz especial de la policía de Montreal registra una parte de la dirección del fotógrafo. “Este descubrimiento destacaba la siguiente cuestión: ¿qué hacía Bertha en traje de amazona en Constanza, Alemania, en la época en la que se la suponía gravemente enferma en una casa de salud cerca de Viena?” Con Dora Edinger, concluye que podría haber estado en tratamiento en una de las casas de salud que existían en esta parte de Europa. “Efectivamente, muy cerca de Constanza, había una casa de salud muy conocida en la pequeña ciudad suiza de Kreuzlingen: el sanatorio de Bellevue”. A través de su director logra reunirse con dos documentos nuevos: una copia del escrito por Breuer mismo donde presenta a Anna O. con su verdadero nombre y una observación de uno de los médicos del sanatorio. En él se revela que no sólo no sólo no había sido curada de sus síntomas histéricos en el curso de la cura sino que, además, no había sido tratada con el método catártico. El término no aparece en el informe, ni tampoco el de abreacción. Breuer recurrió más bien a la hipnosis y después, para aliviar las dolorosas neuralgias de la paciente que se revelaron de origen orgánico, le aplicó dosis importantes de cloral y morfina, como solía hacer con sus pacientes cuando necesitaban sedación o alivio del dolor y que la hicieron, durante un tiempo, adicta a la morfina. Muchos años después, y ya sin intervención médica, Bertha se restableció completamente.

El informe de Breuer desenterrado por Ellenberger, fue publicado por primera vez en 1978 por Albrecht Hirschmüller,⁵⁴ su riguroso biógrafo, que añadió otros elementos a la investigación de Ellenberger. Ese documento descubre la verdadera naturaleza de la cura publicada en los Estudios sobre la histeria. En él, Breuer subrayaba también que el diagnóstico de histeria

53. Ellenberger, Henri, *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*, Editorial Gredos, Madrid, 1976.

54. Hirschmüller, Albrecht, *The life and work of Joseph Breuer*, New York University Press, 1989.

no era evidente y barajaba diversas enfermedades cerebrales. Ellenberger nos habla de muchos detalles que aparecen en el informe, luego omitidos en la versión ulterior de 1895: dificultades de Bertha con su madre, disputas con su hermano jamás mencionadas en los *Estudios sobre la Histeria* y varias menciones al “apasionado amor por su padre que la mimaba”. Consigna también su actitud negativa hacia la religión: “Ella es completamente irreligiosa... la religión sólo juega un rol en su vida como un objeto de luchas y de oposición silenciosa, aunque por amor a su padre se adaptara exteriormente a todos los ritos religiosos de su familia, estrictamente judía ortodoxa”.⁵⁵

Consta que desde la primavera de 1880 Bertha comenzó a sufrir neuralgias faciales y agitaciones musculares. El informe confirma que Breuer no la vio durante ese tiempo. Es en este período –en que su padre estaba ya enfermo– Bertha alucina una serpiente negra que sale de la pared reptando para matar a su padre. “Quiso atraparla pero no pudo mover su brazo derecho; le parecía ver sus dedos transformados en otras tantas serpientes con minúsculas cabezas en lugar de sus uñas. Llena de angustia trató de orar pero no pudo hablar hasta el momento en que recordó un versículo inglés. (...) Otros síntomas son descriptos; muchos de ellos sobrevenían en un momento particular de distracción que ella llamaba en inglés *time missing*. Durante este período Bertha se consagraba enteramente a cuidar de su padre enfermo con el consiguiente agravamiento de sus síntomas. Breuer la ve aquí por primera vez, diagnostica una tos histérica y reconoce que está ‘mentalmente enferma’, cosa que había escapado a la atención de su familia.” Respecto del segundo período de su enfermedad, que llama ‘la enfermedad manifiesta’, no aparecen nuevos datos pero Ellenberger retoma una secuencia: ella queda muda, Breuer llama a esto “afasia” y menciona que comenzó después de sentirse moralmente herida por su padre. Acto seguido, agrega que un sentimiento nostálgico le sobreviene al serle prohibido verlo. En este período, Breuer registra el efecto tranquilizante que resulta del hecho de escucharla hablar por la noche.

55. Ellenberger, H.F., *La historia de Anna O.: Estudio crítico con documentos nuevos*, Cuadernos clínicos N° 1, Actualidad psicológica, Buenos Aires, 1983.

Respecto del tercer período, Ellenberger nos dice que este informe aporta numerosos detalles. “Para comenzar supimos por qué la muerte de su padre fue un shock tan grande para ella. Durante los dos meses precedentes le habían rehusado el permiso de verlo y le habían contado permanentemente mentiras respecto de su estado.” “El 5 de abril, en el momento en que su padre se estaba muriendo, llamó a su madre y le pidió que le diga la verdad. Pero la reaseguraron y la mentira continuó algún tiempo. Cuando Bertha supo que su padre estaba muerto se indignó: le habían ‘robado’ su última mirada y sus últimas palabras. A partir de ese momento, una transformación marcada apareció en su estado. La ansiedad dejó paso a una triste insensibilidad, con deformaciones de sus percepciones visuales. (...) Para poder reconocer a alguien estaba obligada a cumplir con lo que ella llamaba en inglés un ‘*recognizing work*’.” La única persona a quien ella reconocía inmediatamente era Breuer. Manifestaba una actitud “extremadamente negativa hacia su madre y en menor grado hacia su hermano”.⁵⁶

En este tiempo Breuer recomienda el traslado a una casa de campo cercana al sanatorio luego de varias tentativas de suicidio y aclara que fue efectuado “sin engaños pero por la fuerza”. “La enfermedad de Bertha había alcanzado su punto más álgido”, y Breuer trataba de tranquilizarla dejándola contar sus historias. “Pero esto no siempre era fácil; debía hacer grandes esfuerzos para estimularla e introducía cada historia con una fórmula en inglés, no revelada antes en los Estudios sobre la histeria: *And there was a boy...*”,⁵⁷ y no recogida con interés por ningún historiador.

Breuer se va de vacaciones y al volver encuentra a Bertha en un estado lamentable: “su imaginación parecía agotada, pero una evolución inesperada comienza en ese momento”. Ellenberger dice que el relato de 1882 aporta una versión más completa del origen de la “*talking cure*”. “Breuer se dio cuenta que algunas de las quimeras de su paciente (las designaba en francés con el nombre de caprices) podían desaparecer al llevarlas hacia las ‘incitaciones

56. *Ibidem*.

57. *Ibidem*, pág. 90.

psíquicas' que habían sido su causa.” “Pero la enferma manifestaba toda otra serie de ‘*caprices*’ tal como acostarse con las medias puestas. Una noche contó a Breuer que en la época en que su padre estaba enfermo y cuando le prohibían verlo, ella acostumbraba levantarse de la cama durante la noche, ponerse las medias, e ir a escuchar detrás de su puerta hasta que una vez fue sorprendida por su hermano. Luego de haber contado este incidente a Breuer, el ‘capricho’ de las medias desapareció.” (...) “Breuer se dio cuenta de que ciertos ‘caprichos’ podían ser tomados simplemente como un pensamiento fantástico imaginado por la enferma (...) y luego se afirma el descubrimiento de que los síntomas de apariencia neurológica podían ser llevados a desaparecer por el mismo medio.”

Para Ellenberger, el final del informe es decepcionante: sólo aclara que en Viena la paciente empeora “por razones inexplicables”. Durante toda la semana de la fiesta judía de *Hannuka* contaba a Breuer historias fantásticas que había imaginado en la misma época del año precedente: “eran día por día, las mismas historias” – probablemente en alusión a lo que se comenta recién en 1895–, “un extraño desdoblamiento en que la personalidad enferma vivía con una diferencia de exactamente 365 días en relación a la personalidad sana.”

El informe no contiene nada sobre el cuarto período de la enfermedad, ni hay ninguna mención al embarazo. La observación del sanatorio registra “rasgos histéricos” en la paciente, una “desagradable irritación contra su familia, que pasaba horas enteras bajo el retrato de su padre y hablaba de ir a visitar su tumba a Pressburg, y que perdía habitualmente por las noches el uso de la lengua alemana: “...llegaba a terminar en inglés una frase que había comenzado en alemán y que comprendía y hablaba francés por más difícil que le resultara ciertas noches.” Ellenberger, por su parte, concluye su investigación subrayando que el famoso “prototipo de curación catártica no fue una curación ni una catarsis”, y que quizá ni siquiera había habido una histeria. El historiador confirmó que Freud y Breuer decidieron publicar el historial en forma de caso *princeps* para reivindicar mejor, contra Janet quien había publicado *L'Automatisme psychologique* en 1889 y según lo confirmó Albrecht Hirschmüller, la prioridad el descubrimiento de la cura catártica.

En 1895, Breuer ya había abandonado el campo de la cura catártica, en desacuerdo con Freud en numerosos puntos. “Sin embargo, había sido el creador del método, y sólo la publicación de la historia del tratamiento de Bertha Pappenheim podría demostrarlo. Consciente de las dificultades enfrentadas por la joven, no sólo en cuanto a la relación transferencial, sino también con respecto a su curación, Breuer vaciló en publicar el historial, Freud insistió, y como Bertha había dejado la ciudad de Viena donde era conocida, decidió contar su historia en los Estudios sobre la histeria dándole la forma de un tratamiento catártico con curación, considerando que, si bien la evolución de la salud de Bertha no había sido satisfactoria, en el momento de la cura se había producido la eliminación de ciertos síntomas histéricos mediante una psicoterapia de tipo catártico.”

Roudinesco,⁵⁸ recogiendo luminosamente la polémica sostenida a lo largo de los años, afirma que “a pesar del gran trabajo pionero de Ellenberger y el aporte de Hirschmüller, quien demostró que Bertha Pappenheim superó su enfermedad mediante un compromiso militante que excluyó la relación carnal con los hombres, los psicoanalistas más serios continuaron considerando que los cánones de la historiografía oficial eran verdades intocables.” (...) “Tal fue en particular el caso del psicoanalista francés Moustapha Safouan en 1988. Basándose en una novela de Lucy Freeman dedicada a Anna O.,⁵⁹ formuló la hipótesis de que el –embarazo nervioso– de Anna O. había sido inducido por un deseo inconsciente de Breuer de asociar tres figuras femeninas que llevaban el nombre de Bertha: su hija, su madre, su paciente. Este razonamiento remitía en parte al del psicoanalista norteamericano George Pollock, quien en 1968 había señalado la identidad de los tres nombres, y llegado a la conclusión de que Breuer repetía una situación edípica no resuelta. El empleo de la teoría lacaniana del significante venía así a reforzar la leyenda inventada por Jones en 1953 y las interpretaciones más clásicas de la escuela norteamericana. En los Estados Unidos, a partir de 1985 y bajo el impulso de la historiografía revisionista, algunos investigadores se aplicaron a demostrar que Freud había sido

58. Roudinesco, Elisabeth, *La batalla de cien años: Historia del psicoanálisis en Francia. 1885-1939*, Fundamentos, Madrid, 2000.

59. Freeman, Lucy, *L'histoire de Anna O.*, Presse Universitaires de France, Vendôme, 1977.

un mistificador. Apropiándose del cuerpo de las mujeres para las necesidades de su propaganda, había falsificado la verdad, primero con Breuer y después contra él, a fin de promover al psicoanálisis como único método de curación de las enfermedades psíquicas. Después, Jones habría reforzado, siempre contra Breuer, la imagen oficial del héroe solitario. Para este enfoque que negaba la existencia misma de cualquier innovación freudiana, Bertha Pappenheim se convirtió en una simuladora.

Ellenberger añade una nota importante al apuntar que una dificultad para valorar la influencia del psicoanálisis en la cultura es que “el psicoanálisis creciera en una atmósfera de leyenda”, por lo que es preciso volver a los hechos históricos. “Una ojeada rápida a la leyenda freudiana revela dos características principales. La primera es el tema del héroe solitario que lucha contra una horda de enemigos, sufriendo ‘los golpes y los picotazos de la violenta fortuna’, pero triunfando al final. Con ellos se exagera considerablemente la amplitud e importancia del antisemitismo, de la hostilidad del mundo docente y de los supuestos prejuicios victorianos. La segunda característica de la leyenda freudiana es el olvido del contexto científico y cultural en que se desarrolló el psicoanálisis, de aquí la afirmación de la absoluta originalidad de sus conclusiones, honrándose al héroe con los descubrimientos de sus predecesores, colaboradores, discípulos, rivales y contemporáneos. (...) Vivió en una época en que las polémicas científicas tenían un tono más vehemente que en la actualidad, y nunca sufrió el grado de hostilidad que padecieron, por ejemplo, Pasteur y Ehlich. La leyenda, por otra parte, atribuye a Freud mucho de lo que pertenece sobre todo a Herbart, Fechner, Nietzsche, Meynert, Benedikt, Janet, y descuida la obra de los exploradores previos del inconsciente, de los sueños y de la patología sexual. En gran parte todos estos conocimientos eran difusos; lo que le honra es que supo cristalizar esas ideas y darles una forma original.”⁶⁰

60. Ellenberger, Henri, *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*, Gredos, Madrid, 1976, pág 637.

Según Peter Swales y Mikkel Borch-Jacobsen, partidarios de la tesis de la simulación, la paciente habría fingido ser histérica para burlarse de su médico. Revancha de una mujer y de la identidad femenina, contra la ciencia de los hombres! A fuerza de desconocer la historia de la conciencia subjetiva de los científicos, de reducir los mitos fundadores a mistificaciones, y de pasar del culto positivista del archivo a la denuncia antifreudiana, la historiografía revisionista norteamericana terminó en 1995 por adoptar, a propósito de Anna O., el mismo método interpretativo denunciado en Jones, y por abrazar, en nombre de la defensa de la diferencia de los sexos, las tesis más retrógradas de los médicos de fines del siglo XIX, que consideraban que la histeria era una simulación.”

En su libro *Remembering Anna O.*, Mikkel Borch-Jacobsen,⁶¹ que le ha valido un sitio en El libro negro del Psicoanálisis afirma, efectivamente, que Freud inventó los hechos según su conveniencia ya que no hay historiografía sino mitografía. “Es una fantasía de Freud hecha para explicar el abismal fracaso de la original ‘*talking cure*’.” Con este estéril propósito ahonda en la investigación que le permite afirmar que la pseudociesis, no es mencionada en el informe de Breuer a Binswanger, ni aparece en el Informe del Dr. Laupus de Bellevue –segundo informe en cuestión–, ni se menciona en ninguna carta de su madre o prima a Binswanger por lo que infiere que es pura invención ya que supone que si el episodio hubiera tenido lugar realmente, Breuer no omitiría mencionar tal espectacular síntoma a su colega a la hora de ingresarla y al contrario sí mencionar que “el elemento sexual estaba extraordinariamente poco desarrollado y que nunca lo encontró representado en ninguna sus numerosas alucinaciones”. “Famoso por sus diagnósticos no se ve por qué Breuer se arriesgaría a verse contradecido y menos cuando aseguraba en el informe que Bertha no era una simuladora ni una falsa enferma.” Mikkel Borch-Jacobsen concluye que la evidencia indica que la historia esparcida por Jones es un mito psicoanalítico basado en rumores y chismes profesionales que se aproxima bastante al relato clásico de la historia de la pseudociesis que cuenta Jones, hallado en la carta de Freud a Stefan Zweig del

61. Borch-Jacobsen M., *Remembering Anna O. A century of mystification*, Routledge, New York, 1996.

2 de junio de 1932:⁶² “Por intentar situar por qué no aparecen ni rastros de la *pseudocyesis* en los trabajos de Freud publicados y como es difícil ver si Breuer ha confirmado una ‘reconstrucción’, si hubiera habido alguna deberíamos suponerla en el rechazo de Breuer a seguir colaborando. De hecho, desde 1914 en que Freud atribuyó la ruptura entre ellos a la resistencia de Breuer a la sexualidad, en Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, de 1914, había afirmado algo similar ‘Tengo fuertes motivos para conjeturar que, tras eliminar todos los síntomas, Breuer debió descubrir la motivación sexual de la transferencia pero, habiéndosele escapado la naturaleza universal de este inesperado fenómeno, interrumpió en este punto su investigación, como sorprendido por un *untoward event* (suceso adverso)’”. Mikkel Borch-Jacobsen afirma que es posible que Breuer hubiese confirmado parcialmente esta parte de la historia al ser increpado por su hija ya que de hecho no parece haber tenido demasiado en secreto las complicaciones emocionales en que el tratamiento de Bertha lo sumió, en lo que describe como una “ordalía” en carta a August Forel del 21 de noviembre de 1907 en cita de Mikkel Borch-Jacobsen: “*I swore at the time that I would never put myself through such ordeal again*”.

Es así que sostiene que nada de esta afirmación justifica el salto que supone concluir que Breuer admite haber huido bajo el terror incontrolable de la erupción de una transferencia erótica masiva. Hay evidencias de que Breuer era perfectamente capaz de observar el elemento sexual en sus pacientes histéricas y no hay razón para no creer que él se hubiera sorprendido de la extraordinaria falta de desarrollo sexual en Bertha y atribuirle a Freud el haber hecho virar esas declaraciones hasta convertirlas en signos de “resistencia” y de “represión”, siendo la reescritura del caso por parte de Freud pura interpretación. Hirschmüller apunta que Breuer compartía el viejo prejuicio médico sobre la relación entre histeria y “secretos de alcoba” de la época tal como él mismo lo hizo saber en Estudios sobre la Histeria. De todo esto concluye Mikkel Borch-Jacobsen, que la leyenda pudo haber empezado como un chisme de circulación interna sin necesidad de ser verificado, sujeto a todo tipo de

62. Borch-Jacobsen M., *Remembering Anna O. A century of mystification*, Routledge, New York, 1996, pág. 37.

modificaciones y adiciones. Menciona, a su vez, que en 1895 en el New York Times, el periodista Daniel Goleman publicó unas notas tomadas por Franck Hartman, psicoanalista, que declaraba haber tenido acceso al diario inédito —y celosamente guardado de Marie Bonaparte antes mencionado—, y parafraseándolo, escribió que Freud dijo a la princesa que una de las razones por las que Freud dejó de tratar a Bertha Pappenheim era por que estaba tan obsesionado con su paciente que su mujer, celosa, intentó suicidarse, hecho que nadie había sacado públicamente a la luz. Elisabeth Roudinesco pudo rastrear el pasaje del diario antes mencionado de Marie Bonaparte donde, efectivamente, el 16 de diciembre de 1927 consta: “*Freud told the Breuer’s story. His wife tried to kill herself toward the end of Anna/Bertha treatment. The rest is well known.*” Se sabe que ella puso a disposición de Jones algunos pasajes de su diario, y seguramente este fuera uno de ellos, después de que Jones publicara una versión tan distinta de los hechos un año antes. Jones no hizo en las siguientes ediciones ninguna mención a este rumor formalmente refutado en la carta de Freud a Martha del 31 de octubre de 1883, concluyendo en que la versión de la pseudociesis sería una versión piadosamente censurada de hechos aún más extravagantes y salvajes comentados de la historia, para Mikkel Borch-Jacobsen.

Es curioso que ninguno de los autores recoja la conjetura de Forrester en *Las mujeres de Freud*⁶³ que habría servido, al menos, para quitarle al suceso algo de su mistagogia: “Podemos aventurar una explicación especulativa de cómo esta frase relacionada con el bebé del doctor B. fue vinculada con el nacimiento de Dora Breuer —y de esta manera mostrar por qué acobardó tanto a Breuer. Breuer narró cómo ‘el revivir de Bertha del año previo continuó hasta que la enfermedad llegó a una conclusión definitiva en junio de 1882’. Si el 7 de junio de 1882 ella estaba reviviendo los acontecimientos del 7 de junio de 1881, bien podría estar reviviendo las experiencias de Breuer (y de su esposa) de ese día: 7 de junio de 1881 son casi exactamente nueve meses antes del nacimiento de Dora Breuer. Con su grito: ‘¡ahora viene el niño del doctor

63. Appignanesi, Lisa, Forrester, John, *Las mujeres de Freud*, Planeta, Buenos Aires, 1996.

B.! ella reconoció (y quiso que su médico supiera que lo hacía) que eventos en la vida personal de él al igual que en la de ella habían tenido lugar en aquel momento, 7 de junio de 1881. El ‘ahora’ del bebé que estaba viniendo era el ahora de 1881, no de 1882. De modo que en ese momento de la doble cronología, Bertha pudo haber querido, con el anuncio del nacimiento, repetir la concepción de la propia hija de Breuer; y Breuer pudo haberlo interpretado, correcta pero renuientemente, como tal. El hecho de que Berta eligiera esta fecha, este aniversario, para la demostración de su sexualidad reprimida fue interpretado por Breuer como una señal de un entrelazamiento inaceptable de su vida personal con su vida profesional. Pudo haberse dado cuenta de pronto de que Bertha seguía su vida personal muy de cerca, a su esposa y sus hijos. Se podría decir que ahora ella lo cuidaba, le había asignado el papel de padre, pero de una forma que dejaba abierta la ambigüedad de que algún día podría cuidar el bebé de él, el bebé del doctor B. además de al padre. (...) Fue cuando Bertha pareció invadir su propio matrimonio a través de la extraña evocación de la escena de la concepción de su hija cuando Breuer se asustó.”

Está claro, tal como lo afirma Elisabeth Roudinesco, que Breuer de algún modo se desentiende de su parte en el descubrimiento de la transferencia y tiene bastante reparo en tratar el tema de la sexualidad, lo desvincula del caso y se desvincula de su papel en la historia del psicoanálisis a diferencia de Freud que ve en los *Estudios sobre la histeria* el germen del psicoanálisis. A pesar de Jones y de la historiografía revisionista norteamericana no se puede atribuir el mito a la intención de falsificación de la historia ni buscar la verdad histórica que la rebata. Se ha modulado una ficción y Freud toma parte en ella, en palabras de Elisabeth Roudinesco, para dar solución teórica al famoso problema de las causas genitales que la historiografía revisionista deniega intentando demostrar que Freud no inventó nada.

3.1.3 El mito

Llegado a este punto, la *talking cure* ha devenido un mito, el de la primera cura por la palabra.

A la par que un mito, un torbellino en el que algunos significantes se profieren y desmienten, se localizan y se pierden en los argumentos y rumores, para volver a irrumpir donde no se los esperan. Pensar la cura como un mito es legitimar a estos significantes en un discurso nuevo, el del psicoanálisis: hay niño, hay sexualidad, hay muerte, hay huida, hay verdad, hay mentira, hay héroe y hay falta.

Decíamos: “No se trata de rectificar un mito, de constatar su realidad, ni de sustituirlo por otro. ‘¿Qué muestra?’ –se pregunta Lacan en relación a lo que llama *el baloncito de Anna O.* del que Freud queda tan embarazado–, ‘se puede especular pero tampoco se trata de precipitarse sobre el lenguaje del cuerpo. Contrariamente a lo que se dice, no hay verdad sobre lo real, puesto que lo real se perfila como excluyendo el sentido’.

Si entre Bertha Pappenheim y Breuer habían logrado modular un diálogo que por un buen tiempo burla el sentido, desarmando a su paso sus cristalizaciones sintomáticas en un movimiento inédito, eso llega a su fin.

El sentido– dice Lacan– indica la dirección hacia donde eso va a encallar. (...) El niño con el que Breuer embraga el decir de Bertha, deviene, entonces, el niño del Dr. Breuer y el silencio cae sobre el discurso que ahora calla. Ya no se sabe por qué, que hubiera una vez un niño le era tan propicio, ni el desfiladero por el que la castración lo expulsa del paraíso.”⁶⁴

Queda por analizar qué pasa si no nos precipitamos, con Lacan, sobre el lenguaje del cuerpo⁶⁵ –que sorprendentemente insiste en el significante del embarazo en una de las escasas alusiones al historial–, y si no nos precipitamos tampoco sobre Freud, como el revisionismo norteamericano para acometer un parricidio, ni concluimos en que la historia del psicoanálisis es la simple chismografía por el que las esposas y las solteras entran en corro en la historia del psicoanálisis. ¿Qué aporta el mito que se ha tejido en torno a la primera cura del psicoanáli-

64. Glauberman Karina, Fin de siglo. *Viena: alumbramiento e iluminismo*. Acheronta N° 9, 1999. <http://www.acheronta.org/pdf/acheronta9.pdf>

65. Lacan, Jacques, *Seminario Libro XX*, Aún, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1995, pág 96.

sis?, ¿qué función tiene el mito para el psicoanálisis?, ¿qué función tiene en la cura?, ¿con qué hilos se ha urdido?, ¿sobre qué bastidor?

3.2. Mito y origen

Nuestro hermoso deber es imaginar que hay un laberinto y un hilo.
Nunca daremos con el hilo; acaso lo encontraremos y lo perderemos
en un acto de fe, en una cadencia, en el sueño, en las palabras que se llaman filosofía...
Jorge Luis Borges

¿Cómo resulta un mito de esta cura? ¿Por qué hizo falta rodearla de un halo de falsedad, de falsificación, de cobardía, de fracaso, de ignominia? ¿Qué hay de verdad en esta creación? Sin duda se trata de la cura inaugural y por ello debemos preguntarnos cómo se inaugura la serie de las curas en la que se inscribe la de Anna O: la de los *Estudios sobre la histeria*.⁶⁶ En el Seminario Libro VIII, *La transferencia*, en su sesión del 16 de Noviembre de 1960, Lacan afirma que del encuentro entre Joseph Breuer y Anna O. nace el psicoanálisis y que según Jones Breuer debió ser víctima de una contratransferencia un poco acentuada: amó a su paciente. Punto de vista que sostiene por el poco documentado suceso –por parte de Jones– del embarazo de Mathilde Breuer a renglón seguido del final de la cura, que hemos comentado oportunamente. Dicho amor es achacado por Lacan a cierto estilo típico de las relaciones burguesas, donde la incuria, la desidia del corazón debe armonizar con la abnegación del deber burgués. Lacan parece decirnos que Freud resistió más que Breuer –que huyó– porque el tipo de mujer con que trataba –su mujer– se resistía ella misma, lo que le permite a Freud hacerse amo de Eros y servirse de él ¿para qué? Para adquirir cierta atopía, como Sócrates en el orden de la ciudad– y crear otro tipo de lazo social que no guarda relación con la intersubjetividad y donde el encanto es un inconveniente: “Rompería el encanto.”⁶⁷

La posición del amor, de Eros, se vuelve aún más paradójal en esta praxis, nos dice Lacan, porque se trata, justamente, de recrear falsamente un lecho de amor con otro “...¿para

66. Freud, Sigmund, Breuer Josef, *Estudios sobre la histeria*, Amorrortu Ediciones, Vol. II, Buenos Aires, 1985.

67. Lacan, J., Seminario Libro VIII, 1960-1961, *La transferencia* en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte, para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

enseñarle qué? –lo que le falta.”⁶⁸ En la clase del 1 de marzo del mismo Seminario habla de la transferencia como un proceso espontáneo lo bastante inquietante como para apartar de la primera investigación analítica a uno de sus pioneros, definiéndola como un fenómeno situado en posición de sostén de la acción de la palabra que repite a perpetuidad una significación que llama tentativamente “necesidad”.

“Si, por otra parte, la transferencia es la repetición de una necesidad, *de una necesidad que puede manifestarse en tal o cual momento para manifestar la transferencia*, está claro que llegamos a un impase, puesto que por otra parte pasamos nuestro tiempo diciendo que es una sombra de necesidad, una necesidad ya desde hace mucho tiempo superada, y que es por esta razón que su desaparición es posible.” (...) “Y también llegamos aquí al punto en el que la transferencia aparece como, hablando propiamente, una fuente de ficción. En la transferencia, el sujeto finge, fabrica, construye algo. Y en consecuencia, no es posible, me parece, no integrar inmediatamente a la función de la transferencia el término de ficción. Ante todo, ¿cuál es la naturaleza de esta ficción? Por otra parte, ¿cuál es su objeto? Y si se trata de ficción, ¿qué se finge? Y puesto que se trata de fingir, ¿para quién?”⁶⁹ Como no se trata de la persona a quien uno se dirige sino de un Otro a quien se habla, nos advierte Lacan, no debemos ahogar la transferencia en la posibilidad general de la repetición: esta se da fuera de transferencia también. Pero el amor de transferencia hace que tendamos la mano por nuestro propio deseo y que la mano que se tienda del otro lado sea el deseo del Otro que quiere algo del sujeto.

68. Lacan, J., Seminario Libro VIII, 1960-1961, *La transferencia* en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas, Clase12 La transferencia en el presente, Sesión del 1 de Marzo de 1961, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte, para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos.

69. Lacan, J., Seminario Libro VIII, 1960-1961, *La transferencia* en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas, Clase12 La transferencia en el presente, Sesión del 16 de Noviembre de 1960, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte, para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

3.2.1 Mito-lógica

Lacan se vale de la lógica y de la matemática para situar el surgimiento del sujeto. Nos recuerda Gabriela Mascheroni⁷⁰ que para Lacan “El sujeto en cuestión tiene su punto de partida en el lenguaje. Allí podremos situarlo: como un objeto perdido; este objeto perdido es el soporte del sujeto.”⁷¹

Dicho sujeto no se caracteriza por un rasgo de unidad, presente por lo tanto en primer término, dado que no hay realidad pre-discursiva, es decir, que para que aparezca una unidad a la que pueda identificarse el sujeto como uno, es necesario contar con el número entero. Dicho número entero no puede deducirse de un hecho empírico. Esto nos conduce a Frege y a la génesis del número, quien lo deduce de una consecuencia lógica que permitirá extender enunciados sobre los individuos (lógica de primer grado) y sobre propiedades (lógica de segundo grado). Por lo tanto el referente no es un objeto material sino algo engendrado por el lenguaje. No se trata en el caso de Frege de una lógica de sujeto y predicado sino de una teoría de inferencia de *función* y *argumento* que toma del *concepto* en matemática.

“En ‘Función y argumento’, Frege define el concepto como una función: una definición o proposición puede ser simbolizada con una expresión de la forma $F(x)$. Esta expresión reúne en una clase o conjunto todos los objetos que posean la propiedad o argumento F —que satisfagan el valor veritativo de la expresión—, y esa será la extensión del concepto. Aquí la función F reemplaza al predicado, y el argumento x , al sujeto. Todo sujeto x al que pueda atribuirse el predicado F , sin que esto afecte el valor veritativo de la atribución, pertenece a la clase de los objetos que poseen la propiedad F . El concepto o función se caracteriza por su capacidad de reunir, en una clase, las diversas cosas que poseen la propiedad F . El *concepto* o *función* se

70. Mascheroni, Gabriela, *La existencia en el orden significativo está ligada a un problema lógico*, El rey está desnudo N° 7, Editorial Letra Viva, Buenos Aires, 2014.

71. Lacan, Jacques. *Conferencia de Baltimore*, Intervención de Jacques Lacan sobre la exposición de C. Morazé: “Invención Literaria”; Intervención de Jacques Lacan sobre la exposición de L. Goldmann “Estructura: Realidad humana y Concepto Metodológico” 18 de octubre de 1966 Revista Acheronta número 13. www.acheronta.org/acheron13.htm

caracteriza por su capacidad de reunir, en una clase, las diversas cosas que poseen las propiedades nombradas por las características que constituyen el concepto como tal. Dada una característica, se define un concepto y se recorta una clase cuya existencia es independiente de la actividad mental del sujeto, éste no la construye sino que la descubre: que esa frase sea verdadera o falsa es independientemente de las circunstancias particulares del sujeto que la piensa o la pronuncia, e independiente de los objetos empíricos.”⁷²

Es decir que para que los objetos o acontecimientos tengan valor de número es necesario despojarlos de todas sus cualidades sin excepción, es decir, que “se tratará de encontrar una lógica que explique la existencia del número regresando hasta la concepción del concepto de nada, el que no comporta ningún objeto y que será en concepto de lo inexistente – en este caso, implica llegar a la inexistencia de los números. Frege cree poder definir este concepto-conjunto –que él cree que es de la nada – bajo la formulación del argumento: ‘X diferente de X’ ($X \neq X$), es decir, X diferente de sí mismo.”⁷³

A diferencia de Frege Lacan va a considerar al concepto de la nada, concepto vacío. El punto de partida es entonces un conjunto sin ningún elemento, el conjunto vacío cuyo concepto o función sería “igual a cero, pero no igual a cero”. Como ningún objeto o elemento cumple con dicho argumento es un conjunto imposible, al que le corresponde el cardinal 0. “El conjunto vacío es el concepto bajo el cual no cae ningún objeto, es una clase imposible enunciada en el lenguaje.”⁷⁴ El cardinal de dicho conjunto, es decir, la cantidad de elementos de ese concepto-conjunto es cero. Aplicando la *identidad*: “X igual a X” obtendremos un conjunto cuyo objeto será el cero y cuyo cardinal será 1, 0 es el objeto que cae bajo dicho concepto o función. Obtenemos un conjunto *unitario* o *unario* formado por el elemento único, el objeto 0, cuyo número cardinal es el del conjunto imposible. De modo que el primer número que podemos

72. Mascheroni, Gabriela, *La existencia en el orden signifiante está ligada a un problema lógico*, El rey está desnudo N° 7, Editorial Letra Viva, Buenos Aires, 2014, pág. 78.

73. Ibidem, pág. 79.

74. Ibidem, pág. 80.

ubicar en el conjunto es el 0, pero es el número 1 de la serie de los números naturales, es decir que cero y uno se fundan a la vez. "... el conjunto unario en el sistema numérico es el que incluye el 0 como único elemento. Ahora bien: el "número", ya no como objeto perteneciente a un concepto sino como concepto mismo, es concebido por Frege como una clase de clases. Esta clase deberá agrupar bajo sí clases que tengan como propiedad común la misma cantidad de miembros, es decir, que tengan la misma extensión numérica. Esta propiedad de equinumericidad no debe ser definida haciendo referencia a hechos empíricos sino mediante procedimientos estrictamente lógicos."⁷⁵ Esto permite entonces pensar cómo empiezan a contar como existentes otros objetos participando al mismo tiempo como hechos de discurso. Por lo tanto al intentar desarrollar la génesis lógica del número, Frege funda el número 1 sobre el concepto de inexistencia. El "idéntico a cero pero no idéntico a cero" funda la serie que permite que el "idéntico a cero" sea considerado su sucesor dando lugar al 1 como su cardinal, inaugurando la serie de números naturales que empieza con el cero, fundamento de la repetición. Una vez deducido el 1, los objetos que caen bajo ese conjunto serán el 0 y el 1 cuyo cardinal será 2 y así sucesivamente.

Nos dice Lacan en cita de Gabriela Mascheroni: "...he considerado sólo el comienzo de la serie de los enteros, porque es un punto intermedio entre el lenguaje y la realidad. El lenguaje está constituido por la misma especie de rasgos unitarios que he utilizado para explicar el uno y el uno más. Pero en el lenguaje este rasgo no es idéntico al rasgo unitario, ya que en el lenguaje tenemos una colección de rasgos diferenciales. En otras palabras, podemos decir que el lenguaje está constituido por una serie de significantes; por ejemplo, ba, ta, pa, etc.; una serie que es finita. (...) La definición de esta colección de significantes es que ellos constituyen lo que yo llamo el Otro. La diferencia conseguida por la existencia del lenguaje es que cada significante (contrario al rasgo unitario del número entero) no es, en la mayoría de los casos, idéntico a él mismo; precisamente porque tenemos una colección de significantes, y en esta colección un significante puede que designe o que no se designe a sí mismo."⁷⁶

75. *Ibidem*, pág. 81-82.

76. *Ibidem*, pág. 84, cf. Lacan, J. Conferencia de Baltimore.

El lenguaje, desde la perspectiva de Lacan funda objetos que por su misma creación lógica guardan una distancia entre el objeto creado por el lenguaje y su nominación, es decir, que el objeto como tal está perdido para la nominación y por ende su estatuto es lógico: este objeto perdido funciona como el cero que en su repetición crea el rasgo unario, cardinal del conjunto imposible que nombra entonces el agujero fundado en y por el lenguaje.

“En tanto la existencia es una propiedad de los conceptos y no un rasgo de los mismos, el argumento ontológico resulta inadmisible. El 0 –primer lugar que cuenta– es un vacío recortado por el lenguaje.” Su correlato es la falta. La repetición que da lugar al uno “opera ‘olvidando’ la diferencia entre conjunto y extensión del mismo.”⁷⁷ También se ‘olvidan’ las diferencias que atañen a la marca, se repite la semejanza, pero necesita la obliteración: el primer fundamento del sujeto es su esencia dividida: 1 es dos, ya que el 0 lo engendra, lo que le hará decir a Lacan que el sujeto en tanto tal es error⁷⁸ y el lenguaje una morada fofa en el sentido de adherir a todo tipo de conceptos, “*Begriff*, que no son sino toneles, todos ellos a cada cual más fútil (es decir, con fugas).”⁷⁹ “El lenguaje crea aquello que existe para el hombre, aún el cero. Pero se hace necesario el vacío o la ausencia para que algo se circunscriba y ex-sista.”⁸⁰

Enuncia Recanati, en términos de Pierce, en sesión inédita del seminario libro XX, *Encore*:⁸¹

“‘Impredicable’, tal es, idealmente sin duda, el ‘primer’ predicado que empieza el infinito de su serie coja, que, en su intento de significar lo imposible, lo repite constitutivamente por el hecho de exponer su propia vacuidad, trazando de un solo golpe el límite de lo que es posible y de lo que no lo es: lo posible, lo potencial, es desterrado de toda efectividad que no sea contradictoria; por el contrario, la realización en que se efectúa lo imposible no puede hacer de otro modo que dejar abierto lo que como tal lo funda, puesto que lo imposible es aquello cuya

77. Ibidem.

78. Ibidem, en cita nota 46, pág. 86

79. Ibidem

80. Ibidem, pág. 88

81. Lacan, Jacques, *Seminario Libro XX*, Aún, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1995, Sesión del 21 de Noviembre de 1972.

expresión no es antinómica con su significación.” Y en el seminario *Ou pire*: “La repetición de una inexistencia puede fundar muchas cosas, notablemente la serie de los números enteros. Pero lo interesante de Pierce es, que lo que se repite no es la inexistencia como tal, es la inscripción de la inexistencia en tanto que la inexistencia es marcada por esta inscripción.”

El episodio conjeturado del final de la cura de Bertha Pappenheim, su impostación en la descripción por parte de Jones en términos de pseudociencia, el escamoteo de la etapa final del tratamiento en Bellevue por parte de Breuer en la publicación del caso que parece abonar a su huida del escenario de la enfermedad, la figura de la hija de Breuer nacida en funestas circunstancias que culminan en un deceso trágico, también malversado por Jones, la profusión de escritos a partir de las investigaciones de Hirschmuller y Ellenberger en la línea revisionista americana, e incluso, el ocultamiento de esta etapa de su vida por parte de Bertha Pappenheim, así como la destrucción de cualquier prueba sumada a la petición a su familia de guardar silencio sobre ella –de modo que su vida posterior queda desvinculada de los acontecimientos de juventud–, confluyen en la creación de un mito, pero fundamentalmente en la desestimación de la cura en tanto tal. El aspecto mítico de la cura, obra en la historia del psicoanálisis quitándole valor al tratamiento germinal bajo esta envoltura degradada y ficcional.

Volviendo al campo de la lógica, el mito devenido viene a afirmar que en el caso de Anna O. no se trató de una cura, y la historiografía norteamericana, como decíamos, la desestima por otras vías. Se haría equivalente a la enunciación del conjunto vacío que no subsume ningún elemento, equivalente al 0 número; igual a *no-cura* pero no igual a *no-cura*, da lugar al inexistente, inaugurando la serie de los números. La cura número 1 es en realidad 2 en términos ordinales: este 1 porta la división entre 1 y 0, entre el mito/no cura de Anna O. (0) y

la cura de Anna O. (1), dando paso a la marca de esta cura devaluada y a la serie de las curas.⁸²

Ha sido necesario construir un mito para situar el nacimiento de una clínica que no se sostiene de los presupuestos anteriores y para alojar lo inconsciente en un nuevo lazo social que permita su entrada en el campo de un saber que hacía muy difícil su integración, incluso en el campo de las ciencias humanas en plena expansión. Desestimaba la herencia, la observación, la idea de lesión anatómica, es decir, des-sustancializaba los presupuestos de la época, aunque muchos de sus aspectos formales eran un producto epocal, como la afirmación de lo inconsciente, la indagación de los sueños, de los mitos clásicos, las variantes sexuales. Muchos aspectos de la teoría reproducen, incluso, sintagmas de la época empleados con muy distinto signo, como el de la “amenaza de castración” con la que literalmente se intentaba disuadir drástica-

82. François Recanati, filósofo del lenguaje, interviene nuevamente en el Seminario XX de Lacan a propósito del ser, que ya había introducido Lacan a partir de la “sección de predicado”,¹ —propiedad del predicado de poder cortarse o fragmentarse— que extrae de la “Lógica de Port-Royal”, así como la noción de sustancia “como función, como envoltura de lo que falta en el discurso y que a la vez lo constituye: el ser.”

De ello nos habla Mariana Gomila en Función de la sustancia: envoltura de la falta en ser, comunicación societaria. Trabajo presentado en las Jornadas anuales de Apertura 2014. “Ser y sustancia, en esta propuesta de Recanati, tienen que ver con el discurso y son presentados como condición de la repetición y del discurso mismo” nos dice Mariana Gomila. “Para que haya repetición, necesitamos de un objeto o término que pueda repetirse, es decir, la posición previa de un objeto que surge de una operación que lo genera. Y esta operación tiene lugar a su vez a partir de un proceso que es también del orden de una repetición.

Es decir que la primera repetición corresponde a la operación de inscripción de un objeto y su identificación, que conlleva la pérdida de la identidad del objeto que inscribe, y al mismo tiempo queda identificado a él, es decir, adviene como “lo mismo” aunque ahora es diferente; “el circuito que implica esta operación, no es una circunferencia de trayecto nulo sino una espiral donde el trayecto queda inscripto.”³

Sin embargo, esta operación primera, continúa la autora, implica la repetición de algo que no está dado, y como esto se presenta como imposible se inscribe este desfase, diferencia, brecha por esta operación de repetición primera. “Pero esa imposibilidad (la de repetir lo que no hay) y que es no obstante una repetición, al ser identificada como tal por medio de esa operación de repetición, queda determinada como “imposible” o como “imposibilidad”; y a partir de allí se constituye como algo (un imposible) que entonces podrá ser repetido como existencia (en una segunda repetición). De lo que se concluye “que esa ‘posición previa del objeto’ que la repetición requería, no es más que el signo de la primera repetición imposible que inscribe esa imposibilidad como algo determinado, como el término que se requiere para ser repetido en la segunda repetición que vendría a ser la “verdadera” repetición.”

Nos acerca dos citas de Lacan del Seminario, Libro XX, esclarecedoras en este punto:

“Todo lo que se ha articulado del ser supone que se pueda rehusar el predicado y decir el hombre es, por ejemplo, sin decir qué. Lo tocante al ser está estrechamente ligado a esta sección del predicado. Entonces nada puede decirse de él si no es con rodeos que terminan en impasses, con demostraciones de imposibilidad lógica, donde ningún predicado basta. Lo tocante al ser, a un ser que se postule como absoluto, no es nunca más que la fractura, la rotura, la interrupción de la fórmula ser sexuado en tanto el ser sexuado está interesado en el goce.” (...)

“Y que —esto no está justificado, yo lo sugiero, es más tarde que lo llevaré más adelante, yo lo sugiero en esto— que todo lo que se ha articulado del ser, todo lo que... el hecho de rehusarse al predicado... —decir ‘el hombre es’, por ejemplo, sin decir qué— que nos es dada por ahí la indicación de que todo lo que es del ser está estrechamente ligado precisamente a esta sección del predicado. E indica que nada, en suma, puede ser dicho, sino por esos rodeos en impase, por esas demostraciones de imposibilidad lógica por donde ningún predicado basta. Y que lo que es del ser, de un ser que se postularía como absoluto nunca es más que la fractura, la rotura, la interrupción de la fórmula ser sexuado en tanto que el ser sexuado está interesado en el goce.”

mente a masturbadores y homosexuales. Dice Elisabeth Roudinesco: “Para los científicos el psicoanálisis era literatura; para los antropólogos y los sociólogos daba testimonio de un resurgimiento de las antiguas mitologías; a los ojos de los filósofos se asemejaba a una extraña psicología procedente a la vez del romanticismo y el darwinismo, y en opinión de los psicólogos ponía en peligro el principio mismo de toda psicología. De tal modo, todas las disciplinas académicas rechazaban el psicoanálisis, a tal punto que este parecía como la propiedad de un maestro cuyo proyecto era restablecer el banquete socrático más que favorecer el auge del saber moderno.”⁸³

Fue recién con Mesmer y casi coincidiendo con la Revolución Francesa que se dió el giro de la concepción demoníaca de la histeria al enfoque científico. “La histeria escapó entonces a la religión para pasar a ser considerada como una enfermedad de los nervios que afectaba a mujeres vistas como “simuladoras”, es decir, poseídas por el demonio del sexo, brujas sin dios ni diablo y por consiguiente mucho más nocivas para la sociedad porque también se las acusaba de transmitir un terrible mal: la sífilis. Al exhibir sus cuerpos sexuados, se decía, transgredían el orden procreativo y se negaban a ser madres y esposas.”⁸⁴

Es decir, que la cura de Anna O. *que no existe por estar reducida al mito de la cura*, da lugar al ex-sistente que sutura el corte que se encuentra en el origen de la clínica psicoanalítica con el saber, con la clínica, con el discurso, a fuerza de desconocer aquello que sí tuvo lugar, y que intentamos investigar a través del análisis del lugar del mito y la tragedia en la conceptualización de Freud y de Lacan, con un breve excurso por la Grecia clásica.

3.2.2 Mito y tragedia

El género trágico hace su aparición a finales del siglo VI aC, nos dicen Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet en *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*, cuando el lenguaje religioso del mito deja de estar en sintonía con la nueva realidad política de la ciudad. La tragedia tiene,

83. Roudinesco, Elisabeth, *Freud en su tiempo y en el nuestro*, Debate, Madrid, 2015, pág. 239.

84. Roudinesco, Elisabeth, *Freud en su tiempo y en el nuestro*, Debate, Madrid, 2015, pág. 57.

entonces, la doble referencia: al mito, por una parte, con su pasado intemporal, y por otra, a los nuevos valores de la ciudad. Es así que el héroe o el tirano en el conflicto trágico están insertos en la tradición mítica pero no logran dar con la acción que resuelva el drama: "...no es nunca el resultado de una acción, sino siempre la expresión del triunfo de los valores colectivos impuestos por la nueva ciudad democrática."⁸⁵ La tragedia como género literario introduce el sujeto responsable ante la ley de la polis. La escena está conformada por el personaje trágico, que integra la dimensión de su pasado aún vivo en la religión cívica del culto a los héroes, más o menos ajeno a la condición ordinaria del ciudadano, y el coro, encarnado por un colegio de ciudadanos. "... la verdadera materia de la tragedia es el ideario social propio de la ciudad, especialmente el pensamiento jurídico en pleno trabajo de elaboración."⁸⁶ Es por esto que en muchas tragedias se traducen los conflictos del pensamiento jurídico mismo junto a la tradición religiosa. El derecho es diferente pero la reflexión moral vinculada a ella está aún presente e incluso coexisten. El objeto de la tragedia es el hombre que vive este debate jurídico, "obligado a hacer una elección decisiva, a orientar su acción en un universo de valores ambiguos, donde nada es jamás estable ni unívoco."⁸⁷ Por otra parte, como obtiene sus temas de las leyendas de héroes —arraiga en una tradición de relatos míticos—, hay gran cantidad de arcaísmo religioso. "Sin embargo la tragedia se distancia de los mitos heroicos en los que se inspira y que traspone con mucha libertad. Los cuestiona, confronta los valores heroicos, las antiguas representaciones religiosas con los modos de pensamiento nuevos que señalan la creación del derecho en el marco de la ciudad."⁸⁸ La aparición de la tragedia se da en el momento en que la experiencia social asiste a la entrada del pensamiento jurídico y político, mientras las tradiciones míticas y heroicas persisten dejándose ver claramente sus oposiciones, pero también, los conflictos de valor en dolorosa confrontación. "Hay una conciencia trágica de la responsabilidad cuando los planos

85. Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*, Volumen I, Taurus, Madrid 1987, páginas 11-12.

86. Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia, Antigua* Volumen I, Taurus, Madrid 1987, pág. 19.

87. Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia, Antigua* Volumen I, Taurus, Madrid 1987, pág. 20.

88. Ibídem

humano y divino son lo bastante distintos como para oponerse sin dejar por ello de aparecer como inseparables. El sentido trágico de la responsabilidad surge cuando la acción humana se constituye en objeto de reflexión o debate, pero cuando todavía no ha adquirido un estatuto lo bastante autónomo como para bastarse plenamente a sí mismo. El dominio propio de la tragedia se sitúa en esa zona fronteriza en la que los actos humanos van a articularse con las potencias divinas, donde revelan su sentido verdadero, ignorado incluso por aquellos que han tomado la iniciativa y cargan con su responsabilidad, insertándose en un orden que sobrepasa al hombre y que se le escapa.”⁸⁹ La tragedia desaparece cuando se consolida el pensamiento filosófico, podríamos decir, cuando el *logos* se independiza completamente del ideario religioso. Mientras tanto la tragedia pone en escena las relaciones del hombre con los actos sobre los que se lo ve deliberar, tomar la iniciativa y asumir la responsabilidad aunque el sentido de esos actos se le escapa porque lo antecede, de modo que se encuentra desorientado, ambiguo y desgarrado por contradicciones en su puesto en lo social, lo divino y lo natural. A veces esto sucede en el texto mismo de la tragedia donde las mismas palabras o términos toman valores contrapuestos.⁹⁰ Al igual que en la Viena de fin de siglo la tragedia no es sólo una forma de arte sino una institución social de la ciudad al igual que sus órganos políticos y judiciales: la ciudad se hace teatro pero más que reflejarla la cuestiona, la vuelve problemática. La tragedia, nos dicen los autores, “nace cuando se empieza a contemplar el mito con ojos de ciudadano.”⁹¹ El mundo de la ciudad se ve también cuestionado en sus valores fundamentales.

“La tragedia, observa Aristóteles, es la imitación de una acción... (...) De hecho, contrariamente a la epopeya y a la poesía lírica, en la que no se describe la categoría de la acción por no considerarse nunca al hombre en ella como agente, la tragedia presenta individuos en situación de obrar: los sitúa en la encrucijada de una elección que los compromete por entero; los

89. Ibidem.

90. Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*, Volumen I, Taurus, Madrid 1987, pág. 104. Los autores lo ilustran con un término central en el drama de Antígona: *nómos* designa para Antígona lo contrario de lo que significa para Creonte.

91. Ibidem, pág. 27.

muestra interrogándose, a las puertas de una decisión, sobre cómo tomar el mejor partido.”⁹² Obrar, comporta entonces sopesar pros y contras, prever el orden de los medios y los fines pero también entrar en el juego de las fuerzas sobrenaturales de las que no se sabe si son aliadas o enemigas de modo tal que siempre conserva el carácter de aventura. Sólo se sabe del éxito o del fracaso y del sentido de los actos cuando todo está consumado. La culpabilidad trágica se encuentra a caballo entre la antigua concepción religiosa de la falta (mácula), de la *hamartía*, el delirio enviado por los dioses, y la concepción nueva, en la que se escoge deliberadamente cometer un delito. Se está elaborando la noción de responsabilidad en el derecho, el hombre empieza a experimentarse como agente autónomo de los poderes religiosos, como dueño de sus actos, actor de su destino político y personal, reflejándose este proceso en la tragedia como la pregunta angustiosa sobre el fondo opaco de sus propios actos. Cuando Aristóteles, comentan los autores, elabora una teoría sobre la acción, la tragedia ya ha perdido su razón de ser.

Es así que cuando Freud abreva en la tragedia de Sófocles, Edipo Rey, para fundamentar el anhelo parricida y de unión con la madre, claves para Freud de la tragedia, abreva más bien en su raíz mítica, ya que Sófocles le habrá agregado el matiz trágico al incluir en el acto de Edipo el espanto y la autopunición. En la epopeya o en la poesía lírica el hombre no aparece jamás como agente de la acción, ni se sabe agente de la acción: opta por el bien de modo que es el mal quien lo elige, haciendo de él un criminal.

Edipo es doble, enigmático, nos dicen los autores en coincidencia con Lacan en *El mito individual del neurótico*. Es psicológica y moralmente un hombre de acción y decisión, justiciero, clarividente, salvador de su ciudad, al que no se le puede imputar ninguna intencionalidad en cuanto a su falta. Pero es necesario detenerse en el derrotero por el que se pregunta por sus actos, elige la responsabilidad, no de sus actos sino de la verdad, y se convierte en un *ápolis*, en un criminal, encarnando la figura del excluido, condenado al exilio y a la mendicidad.

92. Ibidem, pág. 40.

Los poetas trágicos, como decíamos, toman a sus héroes del repertorio de leyendas heroicas de Homero y de otros autores de ciclos épicos. Como categoría religiosa, el héroe es una creación de la ciudad del siglo VIII aC, su culto va unido a su tumba, aplazada en lugares simbólicos de la ciudad (puertas, fronteras, ágora). Vinculados al igual que la leyenda al universo de las familias nobles, representan justamente aquello que la ciudad rechaza pero que está presente y es una figura amenazante para los nuevos valores cívicos. Entre ellos hay muchos tiranos como Edipo –la tiranía es abolida en el siglo V aC. El derecho (la *dikè*) impugna la tradición nobiliaria y tiránica, pero este derecho no está aún afianzado de modo que se superponen y oponen, tal como aparece en primer plano en muchas de ellas (el héroe en Edipo Rey está en funciones de investigar por delegación de la ciudad y es a su vez objeto de la investigación). No se trata de una lógica de la contradicción sino de una ambigüedad omnipresente. Los héroes y el coro encarnan incluso muchas veces al mismo tiempo valores cívicos y anticívicos. Si bien la tragedia toma sus temas de los relatos míticos, se aleja de ellos al cuestionar los valores heroicos y las antiguas tradiciones religiosas desde las nuevas estructuras, que parten de la creación del derecho y que definen las instituciones sociales, así como el espíritu jurídico y político de la ciudad.

“El mito heroico en sí no es trágico, es el poeta trágico quien lo convierte en tal cosa. Ciertamente que los mitos llevan consigo, y tantas como se quieran, esas *transgresiones* de las que se alimentan las tragedias: el incesto, el parricidio, el matricidio o el acto de devorar a sus propios hijos, pero no llevan consigo instancia alguna que *juzgue* tales actos como las que ha creado la ciudad, como las que el coro expresa a su manera. Allí donde se ha podido conocer la tradición en la que se expresa el mito, se constata que es el poeta trágico quien riza el círculo que es la tragedia.”⁹³

Entrando en Edipo, el Edipo de Homero muere en el trono de Tebas y su historia, antes de los trágicos, es la historia de un niño abandonado, que encontrado, se vuelve un conquistador

93. Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*, Volumen II, Taurus, Madrid 1987, páginas 147-148.

cuyo carácter parricida e incestuoso forma parte de un mito de advenimiento monárquico. El héroe se separa por fin de la ciudad que lo juzga y que luego lo heroíza. Ya en el terreno de la tragedia de Sófocles, Edipo se rehusa a su destino de desmesura, propio de la que luego sabrá que fue su propia estirpe —de los Labdácidas—, tal como lo ha vaticinado el oráculo al nacer. Su deseo de saber lo lleva a escapar de Corinto. Sin embargo en el camino consume dicho destino matando a Layo. El camino le depara, también, el encuentro con la Esfinge, personaje que marca el punto de inflexión entre mito y tragedia. Al respecto nos dice Miguel Marinas que, efectivamente, es un personaje central, es el emblema de la ciudad.⁹⁴ Su nombre significa piedra viviente, “...la Esfinge es un repertorio de partes ajenas entre sí, pero condensadas, no sólo yuxtapuestas, sino formando un todo viviente”. Es un híbrido que pregunta a vida o muerte, guardiana de la contención y la medida que cuestiona a quien nadie cuestiona, vigila como enviada de los dioses el gobierno de la polis. La esfinge es sinónimo metafórico de un enigma, es quien introduce la dimensión trágica. Miguel Marinas⁹⁵ nos presenta a la Esfinge en una progresión que comienza en Egipto donde es monumento ritual, piedra que convoca los rituales ciudadanos en torno a un mito, y a su vez jeroglífico, escritura sagrada: “Una esfinge que aparece en una estela, en una escena, nos ayuda a conocer el entramado de los seres que con ella viven. Cuando se queda sola en calidad de estatua, dichos mundos se quedan silentes, al menos para quien no vea el sentido escrito de la Esfinge.”⁹⁶ Es decir, como dice el autor, es piedra viviente, piedra que habla y como tal, frontera entre lo sagrado y lo profano, frontera entre el poderío animal y el humano, entre lo político, lo estético y lo ético, frontera entre el mundo de los vivos y el de los muertos del que es guardiana, tránsito, umbral. En Grecia es piedra, escritura, escena, y ha ganado dos apéndices, alas y cola de serpiente y es femenina. La Esfinge en la tragedia de Edipo pone en juego la lucha entre el tiempo del imperio de los dioses que imparten justicia divina y el tiempo de la ley de la ciudad. El enigma que encarna la Esfinge se opone a la

94. Marinas, Miguel, *La ciudad y la esfinge. Contexto ético del psicoanálisis*, Editorial Síntesis, Madrid, 2004, pág. 18.

95. Miguel Marinas persigue la *Esfinge a buen ritmo y con notables hallazgos por la tragedia*, la literatura, la pintura, la historia, la sociología, las ciudades, nuestras ciudades, para por fin asentarla en un puesto imprescindible en la ética del psicoanálisis.

96. *Ibíd.*, pág. 140.

profecía, al destino, *Ananké*,⁹⁷ y a su adivinación. “Edipo es sabio y sabe interpretar los enigmas (...) por eso se llama a sí mismo el que nada ve (o *medén eidós Oidipous*) puesto que prefiere la interpretación de las señales a la adivinación de lo futuro, a las profesías.”⁹⁸

La respuesta al enigma de la Esfinge: *el hombre*, podemos pensar que no sólo habla de la sucesión, del tiempo, sino que interroga a un Edipo que se sabe interpelado, descifra aquello que bloquea el acceso a la ciudad, tal como luego intentará detener la peste –que era el castigo enviado por los dioses por el asesinato de Layo–, de modo que la respuesta, cifra también su electiva sujeción a la ley – como hombre– aunque eso haga que la mácula caiga esta vez sobre él, que ya no consiente ser un *tyrannos*, habiendo elegido hacerse responsable de sus actos, independiente de los poderes divinos, cuando nada lo obliga a ello. Es incluso animado, nuevamente, a *nada ver* por Yocasta, que le aconseja no preocuparse cuando le dice que todo lo maneja el azar sin previsión cierta y le recomienda vivir la ventura lo mejor que se pueda, desestimando el himeneo materno, las bodas supuestas con su madre. La tragedia carga, entonces, sobre sus ojos, ya no la mácula, sino la falta, aún cuando el destino le deparaba ser un tirano, no medirse con la ley de la ciudad. Dice al respecto Lacan, en el Seminario de la Transferencia: “Los efectos sobre el hombre del hecho de que se convierta en sujeto de la ley, no se resumen en esto, que todo lo que es del corazón de sí le es retirado, y que él mismo sea dado en intercambio a la rutina de la trama que anuda entre sí a las generaciones. Para que sea justa-

97. En la mitología griega, Ananké, era la madre de las Moiras y la personificación de la inevitabilidad, la necesidad, la compulsión y la ineludibilidad. Surgió de la nada al principio de los tiempos como un ser incorpóreo y serpentino cuyos brazos extendidos abarcaban todo el universo. Desde su aparición estuvo entrelazada con su compañero, la personificación del tiempo Cronos. Juntos rodearon el huevo primigenio de materia sólida en su enlace constrictivo y lo dividieron en sus partes constituyentes (tierra, cielo y mar), provocando así la creación del universo ordenado. Ananké y Cronos permanecieron eternamente entrelazados como las fuerzas del destino y el tiempo que rodean el universo, guiando la rotación de los cielos y el interminable paso del tiempo. Ambos estaban muy lejos del alcance de los dioses más jóvenes, cuyos destinos se decía que controlaban. En la literatura de la Antigua Grecia, la palabra también significa suerte o destino (*ανάγκη δαμόνων*,) Según el mito, las Moiras son tres viejas hilanderas que se encargan de trazar la urdimbre de la existencia humana. Cada vida en particular es representada por una hebra de lino que sale de la rueca de Cloto, es medida por la vara de Láquesis y sufre el corte de las tijeras de Átropo cuando llega la hora de la muerte. Según la primera versión del mito recogida por Hesíodo, las Moiras son hijas de la Noche. Estas hilanderas trabajan en la oscuridad y ocultas a las miradas ajenas, en un espacio inaccesible a los humanos, en ese no-lugar y no-tiempo propios de los mitos. Precisamente esa ubicación en el abismo del no-tiempo –ese tiempo ontológicamente anterior al tiempo– posibilita que las Moiras tengan entre sus manos, literalmente, el poder de decidir sobre el tiempo humano. Hesíodo. Obras y fragmentos. Teogonía. Trabajos y días. Madrid, Gredos, 1978, p. 80.

98. Marinas, Miguel, *La ciudad y la esfinge. Contexto ético del psicoanálisis*, Editorial Síntesis, Madrid, 2004 página 40.

mente una trama que anude entre sí a las generaciones, una vez cerrada esta operación donde ustedes ven la curiosa conjugación de un menos que no se redobla de un más, y bien, el hombre todavía debe algo.”⁹⁹ Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet citan a Heródoto al decir: “Cuando ya no soy nada, entonces resulta que me convierto en un hombre.”¹⁰⁰

3.2.3 Luz, más luz¹⁰¹

También en el Seminario de la Transferencia nos dice Lacan: “¿Qué es lo que el analizado viene a buscar en análisis? Viene a buscar lo que hay para encontrar, o más exactamente, si busca, es porque hay algo a encontrar. Y lo único que hay para para él a encontrar, hablando con propiedad, es el tropo por excelencia, el tropo de los tropos, lo que se llama su destino.”¹⁰² Sin él, nos dice, es imposible dar un paso en el análisis, que se conduce hacia una práctica cada vez más insistente, más pregnante, que nos hace olvidar el peso del mito. “Y esto nos interesa de la manera más directa, puesto que no es posible que abordemos al sujeto del que nos ocupamos en el análisis sin volver a encontrar la función del mito.(...) ¿El análisis es una introducción del sujeto a su destino?”¹⁰³ Sería colocarnos, dice Lacan, en una posición demiúrgica. Tampoco se trata de reducir el mito “al menor drama posible”.

Se trata de lo que se puede saber de él, esa es la puerta correcta nos dice Lacan, el saber constituye una diferencia. “Los mitos son figuras desarrolladas que son relacionables, no al lenguaje, sino a la implicación de un sujeto tomado en el lenguaje — y, para complicar el asunto, en el juego de la palabra. Por las relaciones del sujeto con un significante cualquiera, se

99. Lacan, Jacques, *Seminario Libro VIII*, 1960-1961, La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas, clase del 24 de mayo de 196, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte, para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires

100. Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*, volumen II, Taurus, Madrid 1987, página 149

101. Frase con la que concluye El mito individual del neurótico “...Y es en fin, en una frase de Goethe, la última, que para mí constituye la clave y el resorte de nuestra búsqueda, de nuestra experiencia analítica. Son palabras bien conocidas que pronunció antes de sumergirse con los ojos abiertos en el negro abismo: Luz, más luz.” Lacan, Jacques, *El mito individual del neurótico*, Intervenciones y textos I, Manantial, Buenos Aires, 2002, pág.37.

102. Lacan, Jacques, *Seminario Libro VIII*, 1960-1961, La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas, clase del 24 de mayo de 196, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte, para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

103. *Ibidem*.

desarrollan unas figuras donde se constatan algunos puntos necesarios, algunos puntos irreducibles, algunos puntos mayores, algunos puntos de entrecruzamiento, que son por ejemplo los que traté de figurar en el grafo.”¹⁰⁴ Lacan parece decir que es en el mito donde se produce la emergencia como tal del significante en tanto permite al sujeto rehusarse al destino, que no se trata de nuestro rehusamiento –Versagung–, de nuestra no-gratificación en el plano de la técnica, sino de que se trata de profundizar en este rehusamiento, que es la dirección progresiva que ponemos en juego en la experiencia analítica. Para ello se vale de la tragedia claudeliana, que Lacan llama la tragedia del deseo, en particular del mito en *El pan duro* que equipara al Edipo para figurar cómo somos vehículos de esta Versagung. “Es el momento en que se formula una especie de demanda de ternura. Es la primera vez que eso sucede. Es cierto que esto es diez minutos antes de que él lo destroce. Louis [de Coûfontaine a Turelure] le dice — A pesar de todo, tú eres el padre {tu es le père}. Y esta réplica está verdaderamente doblada por ese matar al padre {tuer le père} que el deseo de la mujer, de Lumîr, le ha sugerido, y que literalmente se le superpone, de una manera que, se los aseguro, no es simplemente el hecho de un feliz azar del francés.

¿Qué quiere decir lo que nos es representado ahí sobre la escena? Eso quiere decir, y está enunciado, que es en ese momento, y por eso, que el pequeño, se convierte en un hombre.”¹⁰⁵

Es el mismo juego semántico que encontramos en Edipo.

“¿Cuál es el ser, pregunta la siniestra cantora, que es a la vez dipous, trípous, tetrapous? (‘dos, tres, cuatro pies’).” (...) El doble sentido de Oidípous se encuentra en el interior del nombre mismo, en la oposición entre las dos primeras sílabas y la tercera. Oîda: ‘yo se’, una de las palabras clave en boca de Edipo triunfante, de Edipo tirano. Poús: ‘el pie’ marca impuesta desde el nacimiento a aquel cuyo destino es terminar como ha empezado, marginado, semejante al animal salvaje al que su pie hace huir, al que su pie aísla de los oráculos, perseguido por la

104. Ibidem.

105. Ibidem.

maldición del pie terrible por haber infringido las leyes sagradas del elevado pie e incapaz en adelante de sacar el pie de los males en los que se ha precipitado al elevarse hasta la cúspide del poder. Toda la tragedia de Edipo está, pues, como contenida en el juego al que se presta el enigma de su nombre. Al sapientísimo dueño de Tebas, que protege la buena Fortuna, parece oponerse radicalmente el niño maldito, el pie hinchado [oídos] expulsado de su patria.”¹⁰⁶

De Louis de Coûfontaine, nos dice Lacan, que esta demanda, que luego nombrará en la misma clase como deseo de muerte, lo convierte en un hombre —que “no tendrá bastante en toda su vida para cargar con ese parricidio, pero también, desde ese momento, ya no es más un incapaz que no pega una, y que se hace arrebatar su tierra por un hato de malvados y de pequeños pillos”¹⁰⁷ Del mismo modo que decíamos que el hombre es la respuesta al enigma que convierte a Edipo en un hombre, al que le agregamos la bella retahíla recién citada de Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, y que apocopamos en la figura del tirano que lo mantiene vinculado a la estirpe labdácida, todos signados por marcas biológicas propias de la mácula que pesa sobre dicha estirpe: Lábdaco es cojo, Layo está torcido, Edipo tiene los pies hinchados.

El saber entonces en ambos casos conduce a la verdad medio dicha¹⁰⁸ convirtiendo a “nuestro hijo excluido, nuestro hijo no deseado, [en] nuestro objeto parcial a la deriva.”¹⁰⁹ “Seguramente no tiene ni idea de hasta qué punto la respuesta que da a esta pregunta se anticipa a su propio drama, ni hasta qué punto al hacer una elección, cae tal vez en la trampa de la verdad. (...)”

106. Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*, volumen I, Taurus, Madrid 1987, pág.116.

107. Lacan, Jacques, *Seminario Libro VIII*, 1960-1961, La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas, clase del 24 de mayo de 1966, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte, para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

108. “Ella no puede aprehenderse, ni aprehender este movimiento de acceso a la verdad como una verdad objetiva, no puede sino expresarla de una forma mítica, y es en este sentido entonces que se puede decir que, hasta un cierto punto, aquello en lo que se concreta la palabra intersubjetiva fundamental, tal como ha sido manifestada en la doctrina analítica, el complejo de Edipo, tiene, en el interior mismo de la teoría analítica, un valor de mito.” Lacan, Jacques, *El mito individual del neurótico*, Intervenciones y textos I, Manantial, Buenos Aires, 2002

109. Lacan, Jacques, *Seminario Libro VIII*, 1960-1961, La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas, clase del 24 de mayo de 1966, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte, para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Freud nos indica en este punto que para Edipo, la cuestión de la verdad se renueva y termina ¿en qué? En lo que podemos identificar, en una primera aproximación, con algo que tiene relación al menos con el precio que se paga con una castración. (...) ¿Qué quiere decir esto sino que surge la pregunta de saber si lo que debe pagar es haber subido al trono, no por la vía de la sucesión, sino por la vía de aquella elección que hizo de él un amo por haber borrado la pregunta por la verdad?”¹¹⁰

En el Mito individual del neurótico, vuelve sobre la idea de que en la vida del neurótico hay toda suerte de manifestaciones del mito y que como en él “...el padre es siempre, en algún aspecto, un padre discordante con relación a su función, un padre carente, un padre humillado como diría el señor Claudel, y hay siempre una discordancia extremadamente neta entre lo que es percibido por el sujeto en el plano de lo real y esta función simbólica.” De modo que no se trata, tal como lo formula Lacan, de que el complejo de Edipo tenga un valor normativizante, sino generalmente patógeno.¹¹¹

“El sujeto tiene siempre con respecto a sí mismo, esta relación, por una parte anticipada de su propia realización, lo que lo excluye de sí mismo, por una dialéctica de dos cuya estructura es perfectamente concebible, que lo rechaza en el plano de una insuficiencia, de una profunda grieta, de un desgarramiento original, de una derelicción –para retomar un término heideggeriano– enteramente constitutivo de su condición de hombre, a través de lo cual se integra, en la dialéctica, su vida. Y muy específicamente: lo que se manifiesta en todas las relaciones imaginarias a través de las cuales existe es, positivamente, una especie de experiencia de la muerte original que es sin duda constitutiva de todas las formas, de todas las manifes-

110. Lacan, Jacques, *Seminario Libro XVII*, El reverso del psicoanálisis, Ediciones Paidós, Barcelona, 1992, pág. 128

111. En el decir de Miguel Marinas, de ningún modo se puede extraer del complejo de Edipo un manual para moralizar familias, y con el que coincidimos. Estamos más bien, como Edipo, ante un envite ético. En consonancia con esto dice Elisabeth Roudinesco: “En el fondo, Freud llevaba a cabo una revolución simbólica: cambiaba la mirada que toda una época posaba sobre sí misma y sobre sus maneras de pensar. Inventaba un nuevo relato de los orígenes en que el sujeto moderno era el héroe, no de una mera patología, sino de una tragedia. Durante un siglo esta invención freudiana marcaría las mentes, Pero, a la vez que reactualizaba la tragedia de Edipo, Freud también corría el riesgo de encerrar su relato en un “complejo” y de generar así las condiciones de una reducción de su doctrina a una psicología familiarista.” Roudinesco, Elisabeth, *Freud en su tiempo y en el nuestro*, Debate, Madrid, 2015. pág. 97.

taciones de la condición humana, pero más especialmente se manifiesta en la conducta, en la vivencia, en los fantasmas del neurótico.”¹¹²

3.2.4 Del mito a la tragedia del deseo

En el Seminario *El reverso del psicoanálisis*, Lacan avanza en la consideración del mito en relación a la ley, al decir, como anticipábamos, que Edipo ha accedido al trono, no por línea sucesoria sino por haber resuelto la peste que asolaba Tebas, por haber borrado la pregunta por la verdad que asolaba la ciudad, lo que luego conducirá a que ha dado muerte a Layo. “Aquí el mito se trasciende, al anunciar a título de lo real que aquello ocurrió realmente, que es eso lo real, que el padre muerto tiene la salvaguarda del goce y que de ahí partió la prohibición del goce, de ahí procede. Que el padre muerto sea el goce es algo que se nos presenta como el signo de lo imposible mismo. (...) ... lo real es lo imposible.”¹¹³

Pero si no se trata de la muerte real del padre, nos dice Lacan se trata del padre real como construcción de lenguaje, que no tiene otro real. La idea de un padre omnipotente en el principio del deseo es propiamente la idea que la histérica aportó al psicoanálisis y de la que Freud pudo extraer sus significantes amo. Es el significante en libertad, la demanda, dice Lacan, que no sabe lo que quiere. Es por esta castración que sólo hay causa del deseo como producto de esta operación, porque esta construcción del lenguaje se liga a la ley, situando la pregunta en el plano del deseo, lo que le ha permitido a Freud preguntarse ¿qué quiere una mujer? “Freud (...) se detiene, fracasa haciendo de la temática del padre una especie de nudo mítico, un cortocircuito, o, para decirlo todo, un fallo.”¹¹⁴ Porque como Layo, nos dice Lacan, el padre, no sabe nada de la verdad, está castrado desde el origen, el complejo de Edipo resulta así un residuo de mito.

Podemos decir que una cura ensambla dicho residuo de mito con una tragedia, la del deseo, en el que el objeto parcial a la deriva es una promesa de valor para el héroe del que el mito lo ha

112. Lacan, Jacques, *El mito individual del neurótico*, Intervenciones y textos I, Manantial, Buenos Aires, 2002

113. Lacan, Jacques, *Seminario Libro XVII*, *El reverso del psicoanálisis*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1992, pág. 131.

114. *Ibidem*, pág. 145.

privado. Nos queda ahora por interrogar cuál es el destino en juego en la cura de Bertha Pappenheim o el residuo de mito que trasciende al plano del discurso en transferencia, y si ha podido integrarse en una tragedia. Cómo esta cura, que ha cumplido la función de mito para el psicoanálisis inaugurando un nuevo lazo social, la clínica psicoanalítica, trae consigo el mito, porta la pregunta, interroga la sujeción al destino –determinado por los dioses o el linaje– pone en escena el significante en libertad en su encuentro con la Esfinge, –con la pregunta a través del Otro: único circuito posible para arribar a una respuesta–, con la ciudad y con la nueva ley de la ciudad.

Si el Edipo –nos plantea Lacan– es el sueño de Freud, si ser un tyrannos fue el sueño de Edipo Rey, ¿cuál es el de Bertha Pappenheim?

3.2.5 El mito de Sísifo

El fardo de los tormentos sin cesar espoleaba mi ánimo con su carga, ciega y sin saber muy bien el por qué de ese castigo, mis pobres huesos resistían a duras penas el terrible peso ajeno, –una gran losa que duplicaba mi tamaño–, a duras penas soportaba la carga por los caminos oscuros de ese castigo fatal, los dioses reían complacidos, las diosas sentían igualmente regocijo, pasé así muchos días, muchos meses, muchos años, y nunca llegaba la luz a iluminar mis ojos, cada avance suponía una nueva recaída y levantarse entonces duplicaba el esfuerzo, paso a paso me hostigaba el cruel destino y en la morada de los muertos no hay salida, ni atisbo de luz, no hay esperanza, volvía sobre mis pasos una y otra vez para empezar de nuevo mi suplicio, el círculo fue acotando cada vez más mi cuerpo, comprimiendo con fuerza la piedra contra mis hombros agotados, un esfuerzo titánico se apoderó de mis miembros, una y otra vez la dejaba caer y rebotaba en el suelo su peso con gran estruendo, la ciénaga me rodeaba y mis pies resbalaban sobre el barro, las estaciones del tiempo dejaban sus huellas y en invierno la nieve se asociaba con el frío y entumecía mi ser mortal, mis huellas a su vez se dibujaban en el hielo provocando una nueva derrota y otra, y otra, sobre el suelo deslizante, el tórrido calor del verano abrasaba lentamente mi sudorosa piel que respiraba ya sin fuerzas sobre el desértico asfalto y los dioses inmortales formaban su séquito a mi espalda robándome el aliento, tres

veces la muerte salió a mi encuentro, cuando ya estaba cerca de caer en sus brazos, el dios Poseidón me arrastró consigo en sus aguas y sobre ellas lanzó la roca que a lo lejos en el horizonte contemplo amenazante. Luminosos y divinos los días me devuelven el tiempo arrebatado, lejos del infierno, inmersa como vástago suyo en el Universo. Píndaro, La Olímpica, Verso 91.

“Después vi a Sísifo, padeciendo también los más crueles tormentos, y con los dos brazos hacía rodar una enorme piedra; esforzándose con los dos brazos y con las manos, empujaba la piedra hacia lo alto de la montaña, pero cuando estaba a punto de alcanzar la cima, una fuerza superior la rechazaba hacia atrás: entonces la piedra con todo su peso volvía a caer a la llanura. Entonces Sísifo comenzaba de nuevo a empujar la piedra con esfuerzo; el sudor corría de sus miembros, un vaho espeso subía de su cabeza.” Homero, La Odisea, Canto XI.

Nos dice Camus en El mito de Sísifo¹¹⁵ que desde los tiempos de Homero Sísifo tuvo fama de ser el más astuto y sabio de los hombres. Cuando Tánatos fue a buscarle, Sísifo le puso grilletes por lo que nadie murió hasta que Ares liberó a Tánatos, imponiendo a Sísifo un terrible castigo en el infierno, tal como se relata en la Odisea. El motivo de este castigo no es mencionado por Homero y resulta oscuro. Según algunos, comenta Camus, había revelado los designios de los dioses a los mortales y “había contrarrestado las decisiones divinas recurriendo a una serie de engaños increíbles”¹¹⁶

¿Podemos pensar que el mito en juego es el mito de Sísifo en tanto Bertha Pappenheim intentó desafiar el mensaje de los dioses que imponían una vida monótona, replegada en los márgenes que imponía la sociedad burguesa y los deberes de la mujer judía, en un momento en que surgían los primeros movimientos feministas que tibiamente ponían estos ideales en cuestión? Sin duda no podemos dar una respuesta a este interrogante ya que la cura se interrumpió en ese momento de anonadamiento. Sí parece haberse abocado a cargar con la piedra de la defensa de los niños, las mujeres, las madres, los desprotegidos de la ley, en tanto titula así la

115. Camus, Albert, *El trabajo de Sísifo*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

116. Cantarella, Eva, *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*, Ediciones Akal, Madrid, 1996, pág. 30.

crónica epistolar de sus viajes en estas funciones. Esto implicó cargar también con otras piedras en el plano político, religioso y en el de la cultura. Como en Antígona podemos afirmar que hubo una pasión, que la encamina más allá de la Diké de los dioses. Hubo un giro al asumir un papel –vedado en su entorno y en su época– en la historia del psicoanálisis, en el judaísmo, en el feminismo, en el arte, pero cargar con la piedra no es sostener la pregunta que habría dado lugar a la tragedia del deseo. Sin embargo, el embarazo con el que carga el mito de Anna O. ha permitido tomar nota de la oquedad que lo aloja y por el que el psicoanálisis pudo abrirse paso. Luego pondrá en pie el mito –su versión más difundida– pero para enmarcarlo, como decíamos, en la tragedia del deseo.

3.3 Origen y Oquedad

Después del Diluvio, ‘toda la tierra tenía un solo lenguaje y unas mismas palabras’, pero la soberbia llevó a los hombres a querer competir con el Señor construyendo una torre que llegara hasta el cielo. El Señor, para castigar su orgullo e impedir la construcción de la torre, decide: ‘¡Ea!, pues, bajemos y una vez allí confundamos su habla, de modo que unos no comprendan el lenguaje de los otros’; Por esto se la llamó con el nombre de Babel, porque allí confundió Yahvé el habla de toda la tierra, y de allí los dispersó Yahvé sobre la superficie de toda la tierra'. (...)

Si las lenguas ya se habían diferenciado después de Noé, ¿por qué no habrían podido diferenciarse incluso antes? Nos encontramos aquí ante una incoherencia en el mito babélico. Si las lenguas no se diferenciaron por castigo sino por tendencia natural, ¿por qué hay que interpretar la confusión como una desgracia?"

Umberto Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*.

“Mejor pues que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época. Pues ¿cómo podría hacer de su ser el eje de tantas vidas aquel que no supiese nada de la dialéctica que lo lanza con esas vidas en un movimiento simbólico? Que conozca bien la espira a la que su época lo arrastra en la obra continuada de Babel, y que sepa su función de intérprete en la discordia de los lenguajes.”

Jacques Lacan, *Función y campo de la palabra y del lenguaje*.

Decíamos que en la carta del 2 de junio de 1932 a Stefan Zweig,¹¹⁷ Freud afirmaba: “Lo que realmente sucedió con la paciente de Breuer lo pude adivinar más tarde, mucho después de la ruptura de nuestras relaciones, cuando de pronto recordé algo que Breuer me había dicho en otro contexto antes de que empezáramos a colaborar y que nunca repitió. Al anochecer de aquel

117. Appignanesi, Lisa, Forrester, John, *Las mujeres de Freud*, grupo Editorial Planeta, Buenos Aires, 1996, pág 103.

día en que habían desaparecido todos los síntomas de ella, lo mandaron llamar para que viera de nuevo a la paciente; la encontró confundida y retorciéndose con calambres abdominales. Cuando le preguntó qué le pasaba, ella le contestó: ‘¡Va a nacer el hijo del Dr. B.!...’ Presa del horror, huyó y dejó a la paciente con un colega. Durante los meses que siguieron ella permaneció en un sanatorio luchando por recuperar su salud.” Luego añadió: “...en ese momento tenía en sus manos la llave que hubiera abierto ‘las puertas a las madres’ pero la dejó caer”.

La cita de Freud acerca de la llave que abre las puertas a las madres es del Fausto de Goethe.¹¹⁸

Mefistófeles. –El mundo pagano no es de mi incumbencia, que tiene infierno propio; pero hay, no obstante, un medio.

Fausto. –Habla, déjate de rodeos!

Mefistófeles. –De mala gana te descubro el augusto misterio... Las diosas ocupan su trono en soledad austera..., y para ellas no existe el espacio y menos aún el tiempo... Hablar de ellas es perplejidad. Las madres son!

Fausto. –(Asustado.) Las madres!

Mefistófeles. –Tiemblas?

Fausto. –Las madres!... Madres!... Qué raro suena eso!

Mefistófeles. –Pues así es. Diosas desconocidas de vosotros, los mortales, y cuyo nombre también nosotros pronunciamos a regañadientes. Tendrás que hundirte en lo más profundo para dar con su dimensión.

(...)

Mefistófeles. –Antes que de mí te separes, yo te alabo, pues veo bien que conoces a fondo al diablo. Toma esta llave!

Fausto. –Oh, que pequeñita!

Mefistófeles. –Cógela y no la menosprecies.

118. Goethe Johann Wolfgang, *Fausto, parte segunda*, escena V, traducción de Rafael Cansinos Assens, Aguilar, Madrid, 1950.

Fausto. –Cómo crece la llave en mi mano! Y cómo brilla y relampaguea!

Mefistófeles. –Te das cuenta ya de lo que con ella posees? La llave barruntará el sitio justo; síguela, y ella te llevará a las madres.¹¹⁹

Tal como lo expone Miguel Marinas¹²⁰ la Viena de fin de siglo estaba aquejada por el conflicto de etnias y lenguas, por el conflicto de clases pero también por el conflicto de género.

Formaba parte del debate de la época una concepción compleja de lo femenino que iba desde la concepción angélica de la mujer hasta la variante misógina –promovida por Otto Weininger y ensalzada con reservas por Karl Kraus entre otros– que veían la esencia de la condición femenina “expresada en los antiguos mitos de la magna mater, enfoque del que participaba Goethe entre otros”¹²¹ del que extraían un núcleo de feminidad de sensualidad pura, vitalista, que desarrollaremos.

Parafraseando a Umberto Eco, es de nuestro interés observar que si Breuer introducía las historias de Bertha con el incipit “Y había una vez un niño...”, y esto embragaba su decir, podríamos pensar que pese a haber reparado en las cualidades de Bertha y en el “alimento intelectual” que necesitaba, “el niño del Dr. B.” tuvo tempranamente un lugar en esta cura, enfatizando la maternidad como destino, que sabemos forma parte de los ideales burgueses de la época y que se redobla equívocamente en la cita de Freud acerca de las madres. Si bien se está refiriendo al culto pagano de las Madres la interrogación por el deseo de la mujer queda adherido a una mítica maternidad que insiste. Considerando que la madre de Breuer muere en el parto de su hermano –parir era una auténtica temeridad en la época si tenemos en cuenta los altos índices de mortalidad perinatal–, ¿podríamos pensar que la transferencia encalla en esta hipotético deseo de niño de Bertha y de Breuer, condenado por el mito psicoanalítico a la desgracia, cuando tal deseo fue la llave de la transferencia mientras no se la vislumbraba

119. *Ibidem*

120. Miguel Marinas, *La ciudad y la esfinge*. Contexto ético del psicoanálisis, Editorial Síntesis, Madrid, año 2004, pág 252.

121. Janik, Allan y Toulmin, Stephen, *La Viena de Wittgenstein*, Editorial Taurus, Madrid, 1974, pág. 89.

como instrumento de la cura? ¿No podemos pensar que no se trataba exactamente de que diera a luz un niño sino del “baloncito”,¹²² como lo llama Lacan, en tanto bucle que produce vacío, oquedad de la que el descubrimiento del inconsciente resulta deudor? Dicha fascinación signa no sólo la mirada sobre esta cura sino la formulación del inconsciente y la sexualidad femenina, que nos llevaría a concluir, parafraseando a Umberto Eco, que es cuanto menos interpretar la confusión como desgracia. Freud, claramente, alude en la cita del Fausto al lugar de las Madres como a un lugar de augusto misterio, de soledad austera donde no existe el espacio ni el tiempo, invocación que suscita perplejidad –curiosamente Lacan se refiere al embarazo que produce en Freud dicho baloncito de Anna O–.

La Babel, tan presente en el caso, no deja de mostrar la distancia infranqueable entre la confusión que podemos urdir entre lenguas, en el discurso, del imposible lógico que se pretende alcanzar en Dios. Volvamos a la confusión, entonces, entre “el baloncito” y su irreductible oquedad.

3.3.1 Oquedad

He evocado la función de los limbos, también hubiera podido hablar de lo que en las construcciones de las Gnosis, se llaman seres intermediarios –silfos, gnomos, hasta formas más elevadas de esos mediadores ambigüos, además, no olvidemos que Freud, cuando empieza remover ese mundo, articuló ese verso, que parecía cargado de inquietantes aprehensiones, cuando lo pronunció, y cuya amenaza hay que señalar que está, después de setenta años de experiencia, completamente olvidada:

Flectere si nequeo superos Acheronta movebo. Es de señalar que lo que se anunciaba como una abertura infernal haya sido una continuación tan notablemente esterilizada.

Jacques Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*

La locución hiancia no se puede construir en castellano. Los autores de Lacan en español,¹²³ José Miguel Marinas e Ignacio Gárate, apuntan en nota al pie que dicha locución “ha cuajado en los medios lacanianos hispanoparlantes, sin una razón aparente más que la

122. Lacan, Jacques, *Seminario Libro XX: Aún*, Paidós, Buenos Aires, 1995, pág 164.

123. Gárate, I. y Marinas J. M. *Lacan en español*. [Breviario de lectura], Cap. Oquedad (Béance), Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.

ocurrencia de Tomás Segovia, traductor de los Escritos. Afirma el buen poeta en su nota introductoria que ‘hiancia’ es un préstamo de la retórica, pero que sólo es posible documentar— en la estilística y en la métrica— el término ‘hiante’, aplicado a ‘verso hiante’: el que contiene hiatos. Préstamo que, sin duda, restringe y distorsiona el carácter de la béance, que no es mero salto o discontinuidad en la secuencia de sílabas (lo contrario de la amalgama, crasis o sinalefa), sino abertura, hueco, oquedad.”

Los autores refieren que Lacan toma el término béance de su equivalente alemán empleado por Kant en los Prolegómenos, y sin hallar la referencia exacta recalcan en dos fragmentos que intentan problematizar. El primero es de los postulados del pensar empírico y en el que Kant establece el principio según el cual “en la experiencia nada puede ocurrir que experimente un vacuum o que siquiera lo permita formando parte de la síntesis empírica. El segundo es de los conceptos de la razón pura cuando hace alusión al abismo irrebasable entre la idea y su realización.”

Los autores afirman que se trata del Kluft alemán con que Kant traduce el hiatus latino, “y que connota la ruptura, la desgarradura, la sorpresa, el salto inesperado en el orden de una continuidad...” concluyendo en que “si, entre la idea y su realización hay un abismo (Kluft), entre el símbolo y su causa hay una oquedad parecida al ombligo del sueño”, poniéndonos en guardia respecto de un posible deslizamiento que pudiera operarse en Lacan entre su lectura de Kant y la de Freud: “Si la béance naciese de un hiato (cosa que por ende sucede con casi todas las oquedades), a medida que pasamos de la exégesis filosófica a la experiencia del análisis, la falla se hace hueco, béance, oquedad, ombligo que Freud refiere a propósito del sueño.”

Esta oquedad, nos dicen los autores, es para Lacan “la imposibilidad de encontrar un sentido último escondido tras el velo del lenguaje...”, lo que le dará ocasión de continuar formulando una oquedad entre la causa y las leyes que gobiernan una cadena. En cita de Lacan del Seminario XI por parte los autores: “...cada vez que hablamos de causa, subsiste algo anticonceptual, indefinido. (...) En resumen, no hay más causa que la causa de lo que falla.”

Disimetría que localiza un fallo, un defecto, del constructo general, introduciendo la ruptura (el hiato), en psicoanálisis entre el síntoma y su causa, por mucho que se recorra el campo de la palabra, la articulación del síntoma con la historia del sujeto, agregan los autores, oquedad en donde la neurosis se anuda con lo real, con algo real que no tiene por qué estar articulado.

Nos advierten los autores, junto con Lacan, que lo que se haga con esa oquedad determinará el campo donde nos situamos. Se pregunta Lacan si la neurosis se cura taponando ese hueco, para responder que entonces se convierte la neurosis en simple handicap, cicatriz de la neurosis, que no del inconsciente, rescatando lo que encuentra Freud en la Etiología de las neurosis en el agujero, en la hendidura, en la oquedad característica de la causa: “Algo que es del orden de lo no-realizado. (...) Lo inconsciente se nos manifiesta como algo que se queda en espera en el área de lo nonato, diría yo. Que la represión vierta ahí dentro alguna cosa no es de extrañar. Tal es la relación con el limbo de la fabricante de ángeles (la abortadora).”

Esta dimensión se tiene que evocar ciertamente en un registro que no es el de lo irreal ni el de lo desreal, sino el de lo no-realizado. (...) Esta dimensión de lo inconsciente que yo evoco se le había olvidado al verdadero decir, como Freud había previsto perfectamente. Lo inconsciente se había cerrado sobre su propio mensaje gracias a los cuidados de esos ortopedas activos en que se convirtieron los analistas de la segunda y tercera generación, que se dedicaron, al psicologizar la teoría analítica, a suturar esta oquedad.” Para concluir que él mismo no la abre nunca sin cautela. Es de destacar la observación de los autores de que dicha manera de situar la oquedad culmina la búsqueda de la función de la causa en Lacan y que recogen a su vez de los Escritos, Sobre un designio:¹²⁴ “Este efecto de verdad que se da en lo inconsciente y en el síntoma, exige una disciplina inflexible del saber al ceñirse a sus contornos, pues ese ese contorno contraría las intuiciones demasiado cómodas para su propia seguridad.

124. Lacan, Jacques, *Escritos, De un designio*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 1985, pág. 365.

Este efecto de verdad culmina en un efecto de velado irreductible en donde se marca la primacía del significante, y que sabemos por la doctrina freudiana que no hay nada de lo real que participe en ello tanto como el sexo. Pero el sujeto sólo encuentra su asidero de manera sobre determinada: el deseo es deseo de saber, suscitado por una causa conexas a la formación de un sujeto, con lo cual esta conexión se sujeta al sexo sólo en un envés oblicuo. Expresión en donde se reconoce la topología con la que intentamos ceñirnos a ella.”

3.3.2 Amor cortés

Pues el límite donde la mirada se vuelve belleza, lo he descrito, es el umbral del entre-dos-muertes, lugar que he definido y que no es simplemente lo que creen quienes están lejos de él: el lugar de la desdicha. (...) Sin duda no podría usted socorrer a sus creaciones, nueva Marguerite, con el mito del alma personal. Pero la caridad sin grandes esperanzas con que usted las anima ¿no es acaso producto de la fe que usted tiene para dar y vender [de sobra], cuando celebra las bodas taciturnas de la vida vacía (la vie vide) con el objeto indescriptible?

Jacques Lacan, Homenaje a Marguerite Duras.

Es en el Seminario de la Ética, Libro VII, donde Lacan nos hace saber que “la reflexión moral de nuestra época está marcada por el sello del vínculo entre la falta y la morbilidad”¹²⁵ preguntándose si se trata de la falta que en su inicio designa la obra freudiana, el asesinato del padre como mito fundador de nuestra cultura, o si se trata de una falta más oscura y original que constituirá al final de su obra la pulsión de muerte. Lacan lo va a plantear como el campo que atañe a la ética, más allá de la experiencia moral, a la sanción que vincula en el hombre la acción a la ley articulada y que comporta la dimensión de la culpa y del deseo. La experiencia mórbida plantea preguntas en relación a los imperativos extraños, paradójicos y crueles que propone al sujeto. Sin embargo, plantea Lacan, el análisis que aportó un cambio de perspectiva tan importante en relación al amor “colocándolo en el centro de la experiencia ética”,¹²⁶ no impulsó las cosas en el camino de una erótica, quedando la sexualidad femenina como uno de los signos más patentes de la carencia de esta elaboración, reflejada en la expresión de Freud

125. Lacan, Jacques, *Seminario VII, La ética del psicoanálisis*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1990, pág. 10

126. *Ibidem*, pág. 18.

que acerca Jones: “Después de treinta años de experiencia y de reflexión, siempre hay un punto al que no puedo dar respuesta, y es (...) ¿Qué quiere una mujer?”.¹²⁷ Lacan lo traduce en términos de qué es lo que ella desea, para concluir en que no se ha avanzado mucho en ese terreno: el de la sexualidad vista desde la perspectiva del deseo femenino.

Nos advierte Lacan que “La cuestión ética, en la medida en que la posición de Freud nos permite progresar en ella, se articula a partir de una orientación del hombre en relación con lo real” y que para ello hay que contextualizar qué sucedió desde Aristóteles, con su *Ética*... hasta Freud, haciendo hincapié en la conversión utilitarista, es decir, por la declinación radical de la función que rige la reflexión aristotélica. La encontramos expresada en Hegel con la desvalorización extrema de la posición del amo hacia la valorización del esclavo, haciendo de él la virtud del progreso. Poco antes de ese punto terminal, en el surco de cierta revolución que afecta las relaciones interhumanas, surge el pensamiento llamado utilitarista, el que está lejos de ser la pura y simple banalidad que se supone”.¹²⁸

Le atribuye específicamente el mérito a Bentham, quien desplazó el acento de esta revolución sobre el término de real, al de fictitious –que tomará Lacan para afirmar que toda verdad tiene estructura de ficción–, y quien se ocupó de instalar en este Real el bien, el placer, operando la separación entre lo ficticio y lo real, que le servirá para pensar el estatuto de la realidad en el pensamiento freudiano. “Para Freud, todo lo que se dirige hacia la realidad exige no se qué temperamento, baja de tono, de lo que es hablando estrictamente la energía del placer. Nos anticipa que su tesis”¹²⁹ es que la ley moral, el mandamiento moral, la presencia de la instancia moral, es aquello por lo cual, en nuestra actividad en tanto que estructurada por lo simbólico, se presentifica lo real – lo real como tal, el peso de lo real.” (...) “...la ley moral se afirma contra el placer...”. “Más allá del principio del placer aparece ese rostro opaco (...)”

127. *Ibidem*

128. *Ibidem*, pág. 21.

129. *Ibidem*, pág.21.

que se llama el instinto de muerte”,¹³⁰ punto de fuga de toda realidad posible de alcanzar, nos dice Lacan, aquello que gobierna el conjunto de nuestra relación con el mundo y que Freud formula bajo el término realidad. “La acción moral, en efecto, está injerta en lo real. Introduce algo nuevo en lo real, creando allí un surco, en el que se sanciona el punto de nuestra presencia. Nos lleva allí el análisis y al mismo tiempo se detiene en su umbral. El análisis es de hecho el preludio a la acción moral como tal por la que desembocamos en lo real.”¹³¹

Lo que Freud propone en *El malestar en la Cultura*, en la oposición principio de realidad/principio de placer, no es identificar la adecuación de la realidad con un bien cualquiera. “Si hay algo que se llama su bien y su felicidad, nada tiene que esperar para ello ni del microcosmos, vale decir de él mismo, ni del macrocosmos.”¹³²

Se trata de *Das Ding*, en tanto separada de *Sache* y *Wort*. “Lo que hay en *Das Ding* es el verdadero secreto”¹³³

“El *Ding* es el elemento aislado en el origen por el sujeto, en su experiencia del *Nebens-mensch*, como siendo por naturaleza extranjero, *Fremde*.”¹³⁴ Aislado de lo que constituirá las *Vorstellungen* primitivas que quedarán regladas por el placer y el displacer. El *Ding*, nos dice Lacan, como extranjero e incluso como hostil, es aquello en torno a lo que se organiza todo el andar del sujeto en referencia al mundo de sus deseos y resulta el Otro absoluto del sujeto que se trata de volver a encontrar, aunque sólo se pueden volver a encontrar sus coordenadas de placer, no el objeto, y a él se dirige la acción específica. “La conducta de la histérica, por ejemplo, tiene como objetivo recrear un estado centrado por el objeto, en tanto ese objeto, *das Ding*, es, como escribe Freud en algún lado, el soporte de una aversión.”¹³⁵ El límite tiene un nombre, se trata del dolor, nos dice Freud, y se abre como un campo en el que el ser no puede moverse, lo que le

130. *Ibidem*, pág. 31.

131. *Ibidem*, pág. 32.

132. *Ibidem*, pág. 47.

133. *Ibidem*, pág. 60.

134. *Ibidem*, pág. 67.

135. *Ibidem*, pág. 69.

acerca al mito de Dafne “transformándose en árbol bajo la presión de un dolor al que ya no puede escapar”.¹³⁶

En dicho seminario, Lacan, pone en relación el arte prehistórico, por su emplazamiento cavernario y la dificultad que ofrece a la creación y a la contemplación de esas imágenes, con el nacimiento de la posibilidad creadora y la subsistencia primera desde el ángulo de la Cosa. “Así como el ejercicio sobre la pared consiste en fijar al habitante invisible a la cavidad, vemos como este se encadena con el templo, en tanto que organización alrededor de ese vacío que designa, justamente, el lugar de la Cosa, y llega hasta la figuración del vacío en las paredes de ese vacío mismo, en la medida en que la pintura aprende progresivamente a dominar ese vacío, a delimitarlo tan cerca que se consagra a fijarlo bajo la forma de la ilusión del espacio. Podemos organizar la historia de la pintura en torno al progresivo dominio de la ilusión del espacio.”¹³⁷

También toma el objeto llamado de anamorfosis que permite que por trasposición óptica una forma no perceptible a primera vista se organice en una imagen legible, tal como en el cuadro “Los embajadores” de Holbein. Colocándose en cierto ángulo, es posible ver aparecer una calavera, insignia del clásico tema de la Vanitas. “Digo entonces que el interés por la anamorfosis es descripto como el punto de vuelco en el que el artista invierte completamente la utilización de esta ilusión del espacio y se esfuerza por hacerla entrar en el objetivo primitivo, a saber, hacer de la misma como tal el soporte de esa realidad en tanto que oculta— en la medida en que, de cierto modo, se trata siempre en una obra de arte de cercar la Cosa. (...) El objeto está instaurado en cierta relación con la Cosa destinada a la vez a delimitarla, presentificarla, y a ausentificarla.”¹³⁸

El siguiente fenómeno que explora es el de la expresión del amor cortés que permite abordar los problemas de la relación del arte con la sublimación y, que a su vez, nos dice, plantea

136. *Ibidem*, pág. 76.

137. *Ibidem*, pág. 172.

138. *Ibidem*.

repercusiones éticas todavía hoy sensibles en las relaciones entre los sexos. El contexto es el del final del primer feudalismo, época nada civilizada, lo que plantea al fenómeno las características de una extrema paradoja. Nos dice que vemos nacer un tal consenso en esta época histórica en torno a un ideal como el del amor cortés, que se constituyó para cierto círculo en el principio de una moral, una serie de comportamientos, de lealtades, de medidas, de servicios, de ejemplaridad de la conducta cuyo eje era una erótica. Surge a principios del siglo XI y se prolonga hasta el siglo XII con sus poetas y cantores en Francia, Alemania, llegando tardíamente a España y afectando fundamentalmente a círculos nobles, reproducido más tarde por los escritores románticos.

El punto de partida del amor cortés, nos dice Lacan con Denis de Rougemont, es el de ser una escolástica del amor desgraciado. “No hay en toda la Lirica occitana ni en la lírica petrasquista o dantesca sino un solo tema: el amor; no el amor feliz, cumplido o satisfecho (espectáculo que nada puede engendrar) sino, por el contrario, el amor insatisfecho a perpetuidad; en fin, solamente dos personajes: el poeta que repite su queja, ochocientas, novecientas, mil veces y una dama que siempre dice que no”. (...) “...jamás retórica alguna fue tan exaltada y fervorosa. Exalta el amor fuera del matrimonio, ya que el matrimonio no significa más que la unión de los cuerpos, mientras que el ‘Amor’, Eros supremo, es el arranque del alma hacia la unión luminosa, más allá de todo amor posible en esta vida. He ahí por qué el amor supone la castidad”.¹³⁹ Sin embargo, agrega Lacan, “Ciertos términos definen el registro en el que son obtenidos los favores de la Dama, los que representan las normas que reglan el intercambio de los partenaires de este rito singular –de recompensa, clemencia, gracia, felicidad.”¹⁴⁰ Esta organización refinada y compleja resulta sorprendente si se tiene en cuenta su surgimiento en una época cuyas coordenadas históricas nada tienen que ver con la promoción ni la liberación de la mujer, que Lacan nos ilustra con el relato de la heredera al trono del condado de Montpellier y de quien fuera luego su marido, el señor Pedro de Aragón, cuya única conducta hacia ella consiste en el maltrato y deja ver “cuál es la posición efectiva de la mujer en la sociedad feudal.

139. De Rougemont, Denis, *El amor y occidente*, Kairós, Barcelona, 1993, pág. 79.

140. *Ibidem*, pág. 178.

Es hablando estrictamente, lo que indican las estructuras elementales del parentesco –tan sólo un correlato de las funciones de intercambio social, el soporte de cierta cantidad de bienes y de signos de poder. Está identificada esencialmente con una función social que no deja ningún lugar a su persona y a su propia libertad – exceptuando su referencia al derecho religioso. En este contexto comienza a ejercerse la muy curiosa función del poeta del amor cortés.”¹⁴¹

Se trata de una poesía sobre temas convencionales, idealizantes, sin ningún equivalente real concreto, ideales que ponen en primer plano a la Dama y que nos dice Lacan, vuelven a encontrarse en épocas posteriores, incluso en la nuestra. “Sus incidencias en la organización sentimental del hombre contemporáneo son totalmente concretas y perpetúan en él su huella. En efecto, es una huella, es decir, algo que tiene su origen en cierto uso sistemático y deliberado del significante como tal.”¹⁴²

Nos dice Lacan que lo que interesa desde el punto de vista de la estructura es que una actividad de creación poética haya podido ejercer una influencia determinante en un momento en que las claves del asunto fueron olvidadas y que el objeto femenino se introduce por la singular puerta de la privación, de la inaccesibilidad. “No hay manera de cantar a la Dama, sin el presupuesto de una barrera que la rodea y la aísla.” Objeto, que por otra parte, está vaciado de toda sustancia real gracias al lugar que ocupa la mira de la tendencia en la sublimación, “lo que demanda el hombre es ser privado de algo real.” Lugar relacionado con das Ding, demanda ligada a la simbolización primitiva que nos dice Lacan, cabe enteramente en la significación del don de amor, con la particularidad de que no se trata más que de que la Dama, domina.

Es decir, que vemos emerger la figura de la Dama al modo de la imagen inteligible a partir de lo ininteligible en el objeto de anamorfosis. “La creación de la poesía cortés tiende a situar en el lugar de la Cosa, y en esta época cuyas coordenadas históricas nos muestran cierta discordancia entre las condiciones particularmente severas de la realidad y ciertas exigencias

141. *Ibidem*, pág. 180.

142. *Ibidem*, pág. 182.

de fondo, cierto malestar en la cultura, (...) un objeto al que designaría como enloquecedor, un partenaire inhumano. Nunca la Dama es calificada por sus virtudes reales y concretas, por su sabiduría, su prudencia o ni siquiera su pertinencia. Si es calificada de sabia, sólo lo es en la medida en que participa en una sabiduría inmaterial, en tanto que, más que ejercer sus funciones, las representa. En cambio, en las exigencias de la prueba que impone a su sirviente es lo más arbitraria posible.”¹⁴³ Es digno de reseñar que la raíz dom, casa, está presente en dama y en damnación: condenar, que entre sus acepciones está la de forzar a alguien a hacer algo penoso así como la de cerrar permanentemente o tapiar una puerta, una ventana, un pasadizo, etc.

“Otra característica es que no sólo que el objeto es inaccesible, lo que no se puede franquear, sino que está separado de quien languidece de toda suerte de fuerzas maléficas: celosos y maledicentes y que nunca es dado sin un cierto intermediario, el Senhal, el Buen Vecino y que remite a las elaboraciones freudianas del Nebenmensch.”¹⁴⁴ Es decir, Lacan tomará el amor cortés como un artificio del significante vinculado a cierto ascetismo y a iluminar el estatuto del rodeo en la economía psíquica, que nos dice que no está hecho únicamente para reglar el paso que reúne lo que se organiza en el dominio del principio del placer sino que hay rodeos que “se organizan para para hacer aparecer como tal el dominio de la vacuola”,¹⁴⁵ del vacío. “Se trata de proyectar como tal cierta transgresión del deseo.”

Nos dice que es aquí que entra en juego la función ética del erotismo, las técnicas en juego en el amor cortés, que son bastante precisas, son técnicas de la suspensión, “del amor interruptus”, etapas que preceden al don de merced, que Freud articula a los placeres preliminares, y que nos recuerda Lacan, subsisten en oposición a la dirección del principio del placer: se sostiene el placer de desear, es decir el placer de experimentar el displacer, quedando en la oscuridad si se trata de una unión mística o de un reconocimiento distante del Otro. Insiste en que la influencia de la poesía de los trovadores es decisiva para nosotros

143. *Ibidem*, pág. 184-5.

144. *Ibidem*, pág. 186.

145. *Ibidem*, pág. 186.

en la instauración idealizante del objeto femenino en nuestra cultura, que parte de Ovidio hasta llegar en el registro de la caballería, a la milicia armada en defensa de la mujer y el niño en Don Quijote, insistiendo en la función azarosa del significante, del mismo modo que en la anamorfosis: “Peregrina configuración significativa, pues ¿quién comprende dentro de uno o dos siglos, al releer las cosas sin su contexto, que el azar objetivo significa las cosas que ocurren con un sentido mucho más pleno, en la medida en que se sitúan en algún lugar en el que no podemos captar ningún esquema racional ni causal ni nada que justifique de algún modo su surgimiento en lo real?”.¹⁴⁶ Por su parte Denis de Rougemont lo plantea en los siguientes términos: “No nos cansaremos de subrayar el carácter milagroso de este doble nacimiento, tan rápido, en el espacio de una veintena de años, de una concepción de la mujer enteramente contraria a las concepciones tradicionales —se eleva a la mujer por encima del hombre de quien se convierte en nostálgico ideal—. ”¹⁴⁷

Realiza, entonces, el clivaje entre una estética y una ética freudianas, la estética muestra sólo una fase de la función de la ética, nos dice Lacan, subraya la complacencia moral, y la ética vuelve inaccesible la Cosa, que de por sí lo es, y que promueve como consecuencia la idealización como en la moral cortés. Se separan así dos campos: el de la honestas, articulado a la sublimación inicial y el de la utilitas, base del utilitarismo.

Finalmente, a propósito de un texto, un hápax en la historia de la poesía cortés, plantea lo que llama “las paradojas de la sublimación”: el cambio de objeto no hace desaparecer el objeto sexual, que puede, acentuado como tal, nacer de la sublimación. “El juego sexual más crudo puede ser objeto de una poesía, sin que esta pierda sin embargo su mira sublimante.”¹⁴⁸ El caso plantea para Lacan la brusca inversión que lleva al deseo extremo a ofrecerse en sacrificio, lo que entraña su propia abolición: la Dama, mujer idealizada que se encuentra en la posición del Otro y del objeto, se encuentra de golpe “en el lugar sabiamente construido

146. *Ibidem*, pág. 188.

147. De Rougemont, Denis, *El amor y occidente*, Kairós, Barcelona, 1993, pág. 79.

148. *Ibidem*, pág. 197.

mediante significantes refinados, colocando en su crudeza el vacío de una cosa que se revela en su desnudez ser la cosa, la que se encuentra en el núcleo de ella misma en su cruel vacío. Esa Cosa, cuya función en relación con la sublimación presintieron algunos de ustedes, es de alguna manera revelada con una potencia insistente y cruel.”¹⁴⁹

Finalmente nos dice que es curioso que la experiencia con el neurótico llevara a Freud también al plano de la creación poética, al drama de Edipo, fechado en la historia cultural, del mismo modo que hace intervenir la sublimación al introducir el recurso estructurante de la potencia paterna en “Moisés y el monoteísmo” apuntando a que está dado por el trauma primordial de la muerte del padre pero nos dice que es “sobre el telón de fondo de la aprehensión visible, sensible, de que es la madre la que engendra”.¹⁵⁰

Por lo tanto, introducir como primordial la función del padre, nos dice Lacan, representa una sublimación. Freud mismo advirtió el impasse que constituye el hecho de que allí haya sublimación motivando históricamente el mito que le es equivalente, mito moderno por excelencia, que es el de la muerte de Dios, que como todo mito, no explica nada. Tomando a Levy Strauss lo define simplemente como organización significante que adquiere dimensión completa.

3.3.3 Homosocialidad– Heterosexualidad

Para situarnos en la genealogía del fenómeno del amor cortés y de la relación entre los sexos, nos dice Louis-Georges Tin, en *La invención de la cultura heterosexual*,¹⁵¹ que la tradición caballeresca del siglo XII dictaba cultivar una ética del coraje individual y de sumisión leal al orden feudal. “La exaltación de la vida grupal, las campañas militares y la experiencia del peligro compartido, creaban lazos muy estrechos que a menudo trascendían la simple camaradería. Esas amistades viriles solían convertirse en relaciones apasionadas, que comprometían a

149. *Ibidem*, pág. 199.

150. *Ibidem*, pág. 175.

151. Tin, Louis-Georges, *La invención de la cultura heterosexual*, El Cuenco del Plata, Buenos Aires, 2012.

los dos caballeros hasta la muerte. Estas se expresaban en términos muy fuertes que implicaban una ternura entremezcladas con el vigor militar, inconcebible para los actuales dispositivos socio-sexuales. Esas pasiones masculinas se desarrollaban en la vida caballeresca, ocasión ideal para lanzarse a la acción, a la aventura y a la guerra. Esa camaradería heroica era a menudo representada como un ideal de vida.”¹⁵² Ya Duby, en *Las mujeres del siglo XII*, en cita de Tin, había observado la importancia de ese amor viril en la cultura feudal, el “amor normal” era un “amor homosexual” sin que implicara connivencia carnal. Por lo tanto, en la sociedad feudal, antes del surgimiento de la caballería galante, “la relación hombre-mujer no constituye una apuesta cultural de envergadura. La heterosexualidad es necesaria, y al mismo tiempo, accesoria. Ceder la esposa al amigo, es un gesto practicable como parte de esta ética de caballero cuyo contexto, es además el estatus mediocre de las mujeres en la época.”¹⁵³ Define cuatro características sociales para explicar esta cultura de amistad entre hombres. La primera es que las mujeres, en esta sociedad que llama homosocial, se mantienen al margen y cuentan muy poco, por lo que no despiertan, en principio, ningún tipo de pasión: “Quién querría encapricharse con un objeto social menospreciado?”,¹⁵⁴ por lo que los afectos y los amores se reservan a un encuadre masculino. “Como ya hemos visto, la sociedad feudal exalta la virtud, es decir, los valores masculinos y fundamentalmente la proeza (...) cualidades morales y físicas que permiten acceder a ella.”¹⁵⁵ En segundo lugar, el amor entre hombres se inscribe en una sociedad de carácter global u orgánico, es decir que sus relaciones no son privadas sino a la vez públicas, es decir, que gozan de reconocimiento social y hasta oficial, expresión de un contrato no escrito en el que entran muchos elementos entre los que está el intercambio de mujeres o su donación. En tercer lugar, como decíamos, estos lazos de amores masculinos están asociados al poder y a los vínculos de vasallaje. La presencia permanente de estos caballeros se explica por la necesidad de defender las tierras del soberano o sus fueros, pero como puede ser a su vez

152. *Ibidem*, pág. 18.

153. *Ibidem*.

154. Tin, Louis-Georges, *La invención de la cultura heterosexual*, El Cuenco del Plata, Buenos Aires, El Cuenco del Plata, 2012, pág. 31.

155. *Ibidem*.

motivo de conflicto, el culto a la amistad es un medio de regulación social que de ningún modo menoscaba, plantea Tin, la intensidad de los afectos, ni su autenticidad: “constituye uno de los raros momentos de ternura en un mundo donde la brutalidad es frecuentemente la norma.”¹⁵⁶ La intensidad de dichos afectos constituye la cuarta propiedad. A partir del siglo XII, el amor cortés se vuelve un tema recurrente en la sociedad medieval, transmitido por juglares y trovadores. Se trata de una relación libre, adúltera, ya que al esposo se lo ama por deber (él prohíbe toda relación verdadera) pero al amante se lo ama por amor. Es el perfecto amor regulado por códigos precisos y rigurosos, sometido a pruebas iniciáticas para llegar al orgasmo, aunque en algunos casos permanece casto y puro. Surge en las regiones occitanas pero invade toda Europa, introduciendo una inversión inédita al suplantarse las amistades masculinas por amores heterosexuales, por lo que coloca a los hombres de guerra en una situación difícil. Su universo homosocial debía contemporizar con la ética cortés. Es característico de las relaciones feudales el pertenecer a otro: el vasallo a su amo, el amante a su domina. En el nuevo orden sexual las mujeres son cortejadas, celebradas y exaltadas, ven realzado su estatus simbólico a partir del siglo XII, pero ello no comporta la mejora concreta de su posición sino lo contrario. Se reforzaron las normas y el control sobre las mujeres, la caza de brujas es el testimonio de este rigor. “En realidad ocurre como si el discurso sobre la mujer –lo que es, y sobre todo, lo que debe ser–, implicara por un lado enaltecer una imagen fantaseada del sexo femenino y, por otro, castigara a las mujeres que dieran muestras de apartarse demasiado de ese ideal tiránico. Por lo tanto, la otra cara de la idealización era la demonización, la carga cada vez más pesada de la coacción social; las mujeres estaban conminadas a conformarse con la imagen que los hombres deseaban del segundo sexo. En ese sentido, la promoción simbólica de la mujer en las obras culturales no fue un buen negocio para ellas en la realidad social.”¹⁵⁷

Por ello Tin advierte que la cortesía es engañosa en este aspecto: la dama expuesta a la admiración de los caballeros y trovadores era un instrumento para canalizar la frustración

156. *Ibidem*, pág. 32.

157. *Ibidem*, pág. 46-47.

sexual de los caballeros. Los domesticaba y refinaba y así al mantenerlos bajo la dependencia de la dama, reforzaba el poderío feudal cumpliendo el mismo papel que la amistad masculina lo que permitió que dos paradigmas opuestos se sucedieran con tanta rapidez. La “pareja natural” pasó a ser la del hombre y la mujer, y se volvió una obligación: elegir la camaradería podría ser causa de acusación de sodomía.

A finales de la Edad Media, se había impuesto. De todo esto resulta la estigmatización de la sodomía y la valorización de la mujer como mera apariencia. La oposición entre literatura cortés y literatura caballeresca a partir del siglo XII reaparece en todo el siglo XVI pero la literatura cortés tuvo un nuevo florecimiento en el Renacimiento: el amor se refiere a la mujer y lo que vincula a los hombres es a esta altura amistad. El siglo XVII representa el tiempo de la cultura heterosexual. Sin embargo, la “cultura cristiana no estaba preparada para acoger el imaginario cortés. Ella respondía a la emulación de Jesucristo, soltero inveterado, hijo de una virgen, que llamaba a sus apóstoles y discípulos a abandonar mujer e hijos para seguir al Hijo de Dios. Lo que demuestra hasta qué punto la lógica y la cultura de la pareja hombre-mujer eran a priori poco compatibles con las exigencias fundamentales del cristianismo.”¹⁵⁸

Luego Pablo priorizó el celibato sobre el matrimonio cuyo único cometido era apagar la concupiscencia. Así se glorificó la vida del celibato, sacerdotal y monástico considerando a la mujer un ser de concupiscencia de la que había que huir, lo que culminó en la prohibición del matrimonio entre los clérigos hacia 1139, dando lugar a una ética del rechazo de la carne. “El rechazo de la carne era fundamentalmente el rechazo a la mujer. Esta postura se expresaba a menudo de manera enfática. Así, Odón de Cluny, que vivió en el siglo X, escribió sin vacilar: “Si los hombres vieran lo que está bajo la piel, la sola visión de las mujeres les daría náuseas. Cuando ni siquiera con la punta de los dedos soportamos tocar un escupitajo o un excremento, ¿cómo podemos desear besar ese saco de excrementos?”¹⁵⁹

158. *Ibidem*, pág. 83.

159. *Ibidem*, pág. 88.

En esta época, los Monasterios, vanguardias cristianas que se ocupan de evangelizar las tierras habitadas por paganos se caracterizaban por la separación de sexos. “Lejos de cualquier tipo de cultura heterosexual, el cristianismo medieval priorizó así una ética de hermandades piadosas y santas devociones dentro de la más férrea separación de los sexos.”¹⁶⁰ Esta actitud se oponía completamente a la antropología hebrea que promovía el matrimonio y la descendencia. Fundada en la promesa hecha a Abraham y Jacob de una gran descendencia, se debía a cuestiones domésticas (gran cantidad de hijos era promesa de seguridad para la vejez de los patriarcas) pero también a cuestiones de orden geopolítico: “...había que promover una política de embarazos para disponer de un número suficiente de soldados en caso de guerra. Caso contrario se arriesgaban a ser derrotados y desterrados a Babilonia o Egipto —como de hecho ocurrió—, o bien sometidos a la tiranía de las monarquías paganas. No resulta difícil comprender entonces esa política en pro de la natalidad; al igual que las condenas sobre el pecado de Onán y las relaciones entre hombres expresadas en el Levítico.”¹⁶¹ Claramente diferenciadas, la antropología cristiana se basaba en esta época en el rechazo de la carne, incluso, afirma Tin, en cierta medida, en el desprecio por la descendencia, donde la vida monástica y eremítica se presentaba como superior. El amor por las mujeres y la reproducción era vulgar y reprochable. Esto era importante en la medida en que el clero tenía casi el monopolio de la producción y difusión cultural difundiendo una cultura de sublimación espiritual. Está claro que no era así en relación a las prácticas sociales que siguieron siendo heterosexuales y permitieron la descendencia. De modo que el auge de la cultura cortes provocó gran hostilidad entre los clérigos porque tendían a suplantar el amor a la mujer por el amor a Dios, y el amor cortes quedó marcado por la condena del pecado de la carne.

La nueva norma era amar sin pecado y los trovadores se avinieron a ella, en 1323 siete trovadores fundaron una asociación poética, redactaron un manifiesto y dictaron Las Leys d'Amors que contaron con la aprobación del Gran Inquisidor. La poesía amorosa se dirigía ahora a una joven soltera y virgen y su finalidad era que ayudara al casamiento, procurando

160. *Ibidem*.

161. *Ibidem*, pág. 89.

mantener el clima de austeridad propiciado por la Iglesia que veía extenderse la cultura heterosexual de manera incontrolada. Entonces la cultura erótica se vio transformada, reformada en un sentido más moral o más espiritual. “El amor ya no estaba de moda, la aventura no resultaba adecuada; de ahora en más la única aventura era la de la fe; el único amor, el amor a Dios.”¹⁶² Los escritores se orientaron hacia esta perspectiva y la Iglesia comenzó a aceptar la cultura heterosexual y así el amor hombre-mujer pudo acceder a una dignidad cristiana más amplia ahora en el marco conyugal, a través de la condena acérrima del adulterio. La bendición nupcial pasa de los padres al sacerdote y se reconoce finalmente el matrimonio como un sacramento, lo que implicaba indirectamente reconocer el estatus de la mujer. Cierta tradición misógina dentro de la Iglesia no se adaptaba con facilidad a ello por lo que se redactaron numerosos tratados dirigidos a las mujeres situando sus deberes y prerrogativas dentro del matrimonio cristiano. “¿Avance de la mujer? Simbólicamente sí. Pero en realidad, las normas religiosas que regulaban la sexualidad femenina fueron aplicadas de manera aún más rígida.”¹⁶³ Este avance simbólico de la mujer lo utilizaron para fortalecer el poder de la Iglesia que junto con el poder feudal era el poder de los hombres.

De aquí en más no se trataba de cantarle a las jóvenes casaderas sino que había que cantarle a La Dama: la “Santa Dama”, “Nuestra Dama”, la Virgen María. Esta poesía era superior y más que cantarle a la joven con la que iba a casarse había que casarse con la Virgen que se volvió omnipresente en la cultura hasta suplantarse el fervor reservado al amor a Dios: se podía alabar a una mujer pero debía ser divina, es decir, se la desexualiza.

Ni en el siglo XIV ni en el XV en Francia se interesaron demasiado por el amor. Era el tiempo de la guerra de los 100 años. Sí había llegado a Italia donde Dante le canta a Beatriz y Petrarca a Laura de Noves. Pronto entró nuevamente en Francia inspirado en Italia: “El veneno erótico que la Iglesia había logrado no sin esfuerzo contener, o al menos convertir, volvía ahora

162. *Ibidem*, pág. 98.

163. *Ibidem*, pág. 101.-102

a corromper las almas francesas y esta vez con mayor intensidad que antes.”¹⁶⁴ Los poetas colaboraron en la acción pastoral con el clima de deterioro político por las guerras de Religión. La poesía de los trovadores que había sido en gran medida convertida a la piedad mariana hacia el siglo XIII era concluyente como estrategia de conversión. Hacia el siglo XVI lo intentaron nuevamente las autoridades eclesiásticas pero no lo consiguieron. Las tradiciones eróticas y la cultura heterosexual estaban muy consolidadas.

Pronto surgió el debate sobre el casamiento de los sacerdotes. “Lo que estaba en juego en esta polémica no era algo menor. 'El sacrificio' que representaba el rechazo de la carne, y en consecuencia del matrimonio, constituía desde hacía siglos una estrategia de diferenciación que le permitía a la Iglesia afianzar mejor su autoridad social, simbólica y espiritual.”¹⁶⁵

“En el transcurso de los dos siglos siguientes, la Iglesia abandonó la idea de impugnar la legitimidad de la cultura heterosexual. A lo sumo se limitó a condenar los excesos, pero en este terreno no lanzó una gran ofensiva.”¹⁶⁶ Se centró en la lucha contra los filósofos de la Revolución francesa.

Por su parte, plantea Tin, la medicina también tuvo su papel en la Edad Media en la lucha contra la heterosexualidad y en modular la idea del amor como enfermedad. Era común admitir que el desenfreno en el amor llevaba a contraer la lepra u otras enfermedades. Durante el Renacimiento y en todo el siglo XVII se mantuvo la idea del amor como enfermedad en el campo de la medicina que ahora se presentaban de modo más sistemático: la disposición amorosa no formaba parte de la definición de virilidad, había que resistir la pasión.

En el siglo XVII la Iglesia se enfrentaba aún a la cultura heterosexual que limitaba su influencia en el ámbito social y propagaba el libertinaje. El culto al amor había conquistado nuevamente la poesía y surgía ahora la novela cultivada por las damas y los salones parisinos,

164. *Ibidem*, pág. 112.

165. *Ibidem*, pág. 132.

166. *Ibidem*, pág. 149.

“...el círculo de las preciosas y preciosos, a inicios del siglo XVII, es su última manifestación en nuestro ciclo propio”.¹⁶⁷

La aventura galante era un motivo frecuente y a su vez motivo de escándalo para la Iglesia que temía que las mujeres se vieran aquejadas de impudicia y acabaran libertinas con la lectura cada vez más extendida. Lanzaron una campaña pedagógica. La batalla se libró también contra el teatro y la lujuria que se adueñaba de los escenarios parisinos. En Londres fue directamente prohibido. Luego se intentó convertirlo a los esplendores del amor espiritual y se conoció el teatro de este género. De todos modos el culto al amor heterosexual era ya arrollador.

3.3.4 Del vasallaje amoroso al vasallaje imperial

I. Máquina de la madre

En el siglo del reinado Victoriano asistimos al auge del culto a la domesticidad y a la celebración de la mujer burguesa como Madre cuya consecuencia es la negación enfática de la sexualidad femenina no reproductiva. La mujer moderna pierde ciertos poderes y está mucho más encerrada, pero conquista fundamentalmente el de la madre. “En efecto, es imposible considerar la sobrevaloración de la maternidad propia de este siglo, como la mera asignación de una función. Se trata de ‘hacer hombres’ (...) Entonces, lo mismo en la sumisión que en la emancipación, la mujer sabrá asumir esa maternidad como un poder en que refugiarse, o como un medio de obtener otros poderes en el espacio social.”¹⁶⁸

Es así que en el arte hacia los años sesenta proliferan los temas domésticos que muestran roles femeninos de hijas castas, esposas y madres, y que la publicidad explota prometiendo el cabal cumplimiento de los roles tradicionales. “En 1896, un anuncio de Singer llamaba a su

167. Lacan, Jacques, Seminario Libro VII, La ética del psicoanálisis, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1990 pág. 139.

168. Ariès, Philippe y Duby, Georges; *Historia de las mujeres*, Tomo 4, Madrid, Taurus, 1989, pág 360.

producto una ‘máquina de la madre’ (...) donde una S gigantesca se arrollaba en torno a una matrona gorda y plena de confianza en sí misma.”¹⁶⁹

El nacimiento del feminismo, incluso uno de sus primeros escritos de referencia, *Vindication de los derechos de la mujer* de Mary Wollstonecraft, que tradujo Bertha Pappenheim, exalta la figura de la madre en el hogar (ciudadana ilustrada ocupada en los deberes de ama de casa y madre republicana) aunque no excluya la instrucción.

Un médico escribe hacia 1816 que “Las mujeres encintas deben ser objeto de una benevolencia activa, de un respeto religioso, de una suerte de culto”¹⁷⁰ como modo de atemperar la violencia que se ejerce contra las mujeres en las clases bajas a manos de sus maridos y de conseguir que se las exima de trabajos penosos.

“Toda semejanza con el hombre se convierte en inquietante anomalía. Esto es lo que explica el éxito duradero del corsé que revive hacia 1810 (...) a partir de este momento tiene una función estética: afinar el talle, resaltar el trasero y los pechos. Además el corsé permite a la mujer ‘de bien’ el dominio permanente de sus formas y sus actitudes; sirve como tutor de su dignidad física y moral. (...) El romanticismo sueña con una mujer inmaterial, que las bailarinas de la Ópera representan con talento.”¹⁷¹ “El pantalón femenino —como ropa interior—, se convierte entonces en algo indispensable y al mismo tiempo inexpresable: es imposible nombrarlo debido a lo que sugiere. Los muslos, las piernas mismas, se vuelven indecentes en toda su extensión. La mojigatería victoriana llega a vestir las patas de la mesa.”¹⁷²

Las madres transmiten la ignorancia y el desprecio hacia el propio cuerpo y la sexualidad es un secreto guardado a veces hasta la boda. “Sin embargo se trata de despertar el ‘instinto maternal’. Josephine de Gaulle, abuela del general, autora de muchos libros para niños, sugiere

169. *Ibidem*, pág. 328-9.

170. *Ibidem*, pág. 346.

171. *Ibidem*, pág. 340.

172. *Ibidem*, pág. 345.

la conveniencia de confiar a la adolescente la crianza de un gatito o un perrito.”¹⁷³ Todo esto no obsta a que el embarazo se vuelva tabú y las mujeres embarazadas casi no salgan de la casa. Es también, como decíamos, la época del auge de la devoción al sagrado corazón de Jesús, punto de encuentro entre la sociedad profana y la religiosa, es el único trozo de carne encomiable en la mujer, fuente de cualidades indispensables para el buen funcionamiento de la sociedad: la sensibilidad, las emociones, los impulsos, propios entre las mujeres. “En los países católicos se produce un auge espectacular de la devoción al sagrado corazón de Jesús. La iconografía que dicha devoción inspira muestra un pecho abierto en cuyo interior el corazón también está abierto por una herida profunda: signos simbólicos de una comunicación directa e intensa que no pasa ni por la razón ni por la ciencia, sino por el milagro del amor.” (...) Sin embargo los progresos de la higiene empiezan a precisar la imagen del cuerpo hasta entonces vaga y fragmentada; multiplican los cuidados que se tiene a su respecto, y la reducción de la natalidad modifica sus funciones. Al mismo tiempo, la cultura erudita penetra en la enseñanza femenina y tiende a sumergir la cultura afectiva. (...) Una lenta y discreta deriva, aunque inexorable, separa poco a poco la conciencia femenina de sus tradicionales puntos de anclaje.”¹⁷⁴

Hacia el final de siglo aunque persista “el angelismo como código de buena conducta”,¹⁷⁵ se reducen los nacimientos y aparece el higienismo de la mano de los microbios, devaluando el sacerdocio maternal que evoluciona hacia una figura más educadora dando entrada a las mujeres en cierto modo a una cultura de origen erudito. “Las madres se convierten de buen grado en maestras y la educación moral, en particular, depende sólo de ellas.”¹⁷⁶

II. Vagina dentada

El reinado de Victoria (1837-1901) fue la máxima expresión del capitalismo británico durante el siglo XIX. En el trono durante sesenta y cuatro años, tuvo el reinado más largo en

173. *Ibidem*, pág. 357.

174. *Ibidem*, pág. 339.

175. *Ibidem*, pág. 364.

176. *Ibidem*, pág. 371.

la historia de los monarcas británicos en el que se sucedieron los cambios culturales, políticos, económicos, industriales y científicos más impresionantes. Al inicio de su reinado, Inglaterra era esencialmente agraria y rural; al final, el país se encontraba altamente industrializado y conectado por una red ferroviaria que seguía expandiéndose. Particularmente fecundo a todos los niveles afectó también profundamente la vida cotidiana y las costumbres de las personas.

El reinado (1837-1901) coincidió con el período de auge de la sociedad burguesa. La burguesía, nueva clase social engendrada a raíz de la doble revolución (industrial y francesa), construyó todo un universo de valores, ideas y costumbres que se fueron difundiendo a los demás sectores sociales. El imperialismo victoriano a través de una compleja red de relaciones diplomáticas, económicas, políticas y sociales fue capaz de establecer las bases de todos los imperialismos posteriores. Fue testigo de la Reforma –en un escenario particularmente duro que bloqueaba cualquier conquista– y de las mejoras de derechos de la mujer: derecho a la propiedad después del matrimonio a través del Acta de Propiedad de las Mujeres Casadas, el derecho a divorciarse y el derecho a la custodia de sus hijos tras la separación. En 1842 fue aprobada una ley que prohibía a las mujeres y niños trabajar en las minas de carbón, hierro, plomo y estaño. Durante su reinado se realizó la Gran Exposición (la primera Exposición Universal) y en 1859, Charles Darwin publicó “El origen de las especies”. En 1891 la educación se convirtió en gratuita para todos los niños menores de 10 años. Su política estuvo dirigida en gran medida a contrapesar la posibilidad de una revolución en el corazón del imperio, cuna del capitalismo.

La época victoriana moduló una moralidad profundamente conservadora “El libertinaje sexual ya no estaba de moda, el matrimonio y la familia sí.”¹⁷⁷ Se caracterizaba por preconizar la mojigatería y practicar un estricto puritanismo y hermetismo en materia sexual. Imponía el sexo dentro de los márgenes de matrimonio, fuera de él debía permanecerse casto y puro para conservar el “honor”. “Como templo que es de la sexualidad normal, la familia nuclear erige determinadas normas y descalifica las sexualidades periféricas. El lecho conyugal es el altar de

177. *Ibidem*, pág. 55.

las celebraciones íntimas.”¹⁷⁸ Esta sexualidad absorbida por el matrimonio era exclusivamente procreadora: la reproducción era su único fin. “El culto a la virginidad, el angelismo romántico y la exaltación del pudor fuerzan al burgués ferviente a representarse la alcoba y el lecho conyugal como un santuario y un altar donde tiene lugar el acto sagrado de la reproducción.”¹⁷⁹ “Como átomo que es de la sociedad civil, la familia es la administradora de los ‘intereses privados’ cuya buena marcha es esencial para la fuerza de los Estados y el progreso de la humanidad. En sus manos se confían un buen número de funciones. Clave de bóveda de la producción, asegura el funcionamiento económico y la transmisión de los patrimonios. Célula de la reproducción, proporciona los hijos, a los que dispensa una primera socialización. Garante de la raza, vela por su pureza y salud. Crisol de la conciencia nacional, transmite los valores simbólicos y la memoria fundamentante. Es creadora, tanto de la ciudadanía como de la civilidad.”¹⁸⁰

En la biografía *La Reina Victoria* de Lytton Strachey¹⁸¹ que Lacan menciona en su Seminario,¹⁸² se aprecia una formación a base de lecturas aburridas –prohibidas todas las novelas–, una atmósfera adolescente exclusivamente femenina. “No había padre, no había hermano, nada podía interrumpir la plácida monotonía de la rutina diaria con algo de ímpetu, con alguna desenvoltura, con algunas risas caprichosas, incluso con algún soplo de la libertad del mundo externo.”¹⁸³ Completamente carente de humor e imaginación, Lytton Strachey compara su vida íntima a la de una novicia de un convento aunque causó gran impresión al inicio de su reinado por su discernimiento agudo, sus decisiones sensatas, los discursos discretos, y en general, por la gran facilidad que mostraba en las funciones de la corona despertando emociones de afectuosa lealtad entre los súbditos. Rápidamente acabó con la costumbre de los hombres de embriagarse después de la cena limitando el tiempo de sobremesa. Describe el reencuentro con su primo Albert, su futuro marido, en términos de derrumbe del edificio entero de su existencia.

178. *Ibidem*, pág. 121.

179. *Ibidem*, pág. 549

180. *Ibidem*, pág. 111.

181. Lytton Strachey, *La reina Victoria*, Valdemar, Madrid, 1997

182. Lacan, J. *Seminario Libro XXII*, RSI, clase del 11 de febrero de 1975, establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

183. Lytton Strachey, *La reina Victoria*, Valdemar, Madrid, 1997 pág. 56.

Rápidamente tomó la decisión de casarse. Él, descrito en su infancia como un niño de genio al que le gustaba imponerse, era algo indiferente a las mujeres y según su preceptor, también algo falto de empeño; todo lo demás eran virtudes. No estaba preparado para la política y la figura de marido de la Reina era desconocida en la Constitución británica: “Parecía que no tenía nada que hacer en asuntos de Estado; y al parecer tampoco la propia Victoria estaba muy predispuesta a que las cosas fueran diferentes.”¹⁸⁴ Aludía a la conversación que había habido tras su compromiso sobre la posibilidad de ofrecerle un título de par del reino que ella había evaluado fastidioso para los ingleses a quienes disgustaba que los extranjeros interfirieran en los asuntos de gobierno y que pensaba se prestaría a la confusión sobre su deseo de desempeñar un papel de índole político, que ella entendía que él no deseaba para sí. Él demostraba interés por los documentos del Estado, por la administración pública, por el arte y por la ciencia; pero al tiempo se vio abocado a los hijos, dada la importancia que le asignaba a la educación, los nueve que llegaron a tener. De todos modos su laboriosidad en torno a los asuntos del Estado, al decir de Lytton Strachey, llegó a ser casi maníaca, no descansaba nunca. “Junto a Victoria, el contraste no podía ser más penoso. También ella era una mujer gruesa, pero tenía la rotundidad de una enérgica matrona; había en ella una pasión vital que aparecía en forma continua: en su porte enérgico, en los interrogativos ojos saltones; en las manitas autoritarias, diestras y gordas. ¡Si hubiera podido transmitir, mediante magia simpática, a aquella figura oronda, decaída, a aquel cerebro reseco y desanimado, un poco de la fuerza y la confianza que ella gozaba de forma tan eminente!”¹⁸⁵

Cuando muere el Príncipe ya ocupaba un lugar importante en la vida pública inglesa, se le aceptaba como parte importante en la maquinaria del Estado. A pesar del dolor de años, ella se apropió del impulso dominante de la vida de Albert y se puso a trabajar al servicio del país. Pese a la ayuda de secretarios tomó en sus manos todo el peso de la responsabilidad y de la iniciativa, como si cualquier otra cosa fuese una traición a la memoria de su familia. “También

184. *Ibidem*, pág. 121.

185. *Ibidem*, pág. 199.

estoy decidida –¿no era eso lo que ella misma había dicho?– a que ninguno de mis súbditos, por fiel y bueno que sea, me guíe o quiera imponérseme.”¹⁸⁶ A partir de entonces su vida transcurrió con la mayor precisión, con un orden inmutable en la sucesión de acontecimientos, actividades o viajes. Lo mismo esperaba de quienes la rodeaban. “Era tal el poder irresistible de su personalidad que era impensable no obedecer sus deseos al pie de la letra...”.¹⁸⁷ Todo el proceso de gobierno estuvo bajo su estricta supervisión aunque no estuviera a la altura de ese gobierno. “Que el ídolo de la nación fuese un representante muy inadecuado de esa misma nación era una circunstancia que apenas se señalaba, que no obstante era manifiestamente evidente. Porque los vastos cambios que, de la Inglaterra de 1837, habían conducido a la Inglaterra de 1897 apenas parecían haber rozado a la Reina. El inmenso desarrollo industrial, (...) [el] sorprendente desarrollo científico, que Albert había disfrutado no menos que el industrial, dejaba a Victoria completamente indiferente. Su idea del universo y el lugar del hombre en él, de los prodigiosos problemas de la naturaleza y la filosofía permanecieron para ella, durante toda su vida, inmutables.” (...) No menos remota se hallaba la Reina de los movimientos sociales de su tiempo. Su postura fue inflexible tanto hacia los cambios de orden menor, como hacia los de orden mayor. (...) También habrá quien haya pensado que una mujer, una reina como ella, podría haber estimulado una de las reformas más vitales que alumbró su época: la emancipación de las mujeres; muy al contrario, la sola mención de la idea le hacía congestionarse.”¹⁸⁸ Frente al debate sobre el sufragio femenino se manifestó alentando a que se detenga la “perversa y loca doctrina de los 'Derechos de la mujer'.”¹⁸⁹ (...) “Dios hizo a hombres y mujeres diferentes: ¡que permanezcan en sus respectivos lugares!”¹⁹⁰ Nunca entró una mujer divorciada a palacio ni admitía que una viuda se casara en segundas nupcias a pesar de ser hija de un segundo matrimonio de una viuda. Esto no impidió que viviera “nueve embarazos y sus partos como otros tantos calvarios que arruinaron su vida conyugal y le alienaron la libertad. Su

186. *Ibidem*, pág. 210.

187. *Ibidem*, pág. 267.

188. *Ibidem*, pág. 268-269.

189. *Ibidem*, pág. 269.

190. *Ibidem*, pág. 270.

horror a las familias numerosas es ampliamente compartido en las capas superiores –prolíficas no obstante– de la sociedad británica.”¹⁹¹ En los procesos en que se modificaron los fundamentos de la Constitución no fue parte activa. Pese a que la clase media se sentía muy identificada con ella, era absolutamente aristocrática.

3.3.5 “Recluto ciudadanas para el reino de la libertad”

Que una mujer gobernara un imperio durante sesenta años consagrando un modelo para todo el mundo occidental no deja de constituir más que un simple golpe publicitario. Hacia el final del siglo la mujer está sometida aún al marido, no tiene capacidad jurídica al igual que los locos y los menores, su espacio social es de pura promesa. “Es indudable la importancia que se le otorga a la familia como fundamento del orden social.” (...) “Vale la pena distinguir claramente entre la posesión de un derecho y su ejercicio: la mujer sólo es incapaz de ejercerlo. (...) La autoridad del marido tiene un fin práctico: administrar la sociedad conyugal y dirigir a la mujer y a los hijos, dentro de una distribución de roles conforme a la tradición.”¹⁹² Si bien la revolución francesa pone sobre la mesa el problema de la mujer en la ciudad, este movimiento no tiene cabida y “el comportamiento de los hombres en el poder es decepcionante, (...) el traumatismo que provoca la apertura de una brecha en el monopolio masculino continuará agitando y alimentando el discurso reaccionario del siglo XIX y sobre todo el discurso jurídico... (...) El discurso médico y religioso desarrolla este miedo que volvemos a encontrar en los textos jurídicos a que las mujeres se vuelvan incontrolables si acceden al poder de decisión.”¹⁹³ En los países más progresistas también se teme que las mujeres voten a los conservadores por haber sido postergadas en el sector privado.

Con la revolución de 1848 aparecen los primeros movimientos y periódicos femeninos: “...en Leipzig la *Frauenzeitung* de Louise Otto con el slogan (...) ‘Recluto ciudadanas para el

191. Ariès, Philippe y Duby, Georges; *Historia de la Vida Privada*, Tomo IV, Madrid, Taurus, 1989, pág. 359.

192. *Ibidem*, pág. 129.

193. *Ibidem*, pág. 111.

reino de la libertad”¹⁹⁴ deja ver que hasta allí el único “reino” vigente es la Monarquía a la que tras un breve interregno le sucederán los fascismos, con la involución consecuente en cuanto a derechos y a modelo femenino. Cuando los nazis obtuvieron la mayoría en el Reichstag, el ideal feminista de la mujer emancipada, y las feministas mismas, estuvieron entre las primeras en ser perseguidas. La Mujer Nueva de la República de Weimar fue reemplazada por la imagen nazi de la mujer campesina robusta retraída en la esfera femenina de los niños, la cocina y la iglesia.¹⁹⁵

Por otra parte en el mismo siglo el capitalismo moderno convierte a la mujer, no sólo en reproductora sino también en productora, instalándola en la esfera pública pero dando lugar la aparición de una fantasmática angustiada en torno a las mujeres: “podrían ser portadoras de lo negativo de la sociedad, como por ejemplo, la decadencia. La misoginia se reviste entonces de una visión violenta del mundo para las mujeres.”¹⁹⁶

En los países latinos y germánicos las conquistas femeninas son escasas, “el derecho romano dejó huellas hondas (.) en sus cargos llamados viriles.” (...) “Austria acepta el testimonio femenino para redactar testamentos en alta mar y España en periodos de epidemia...”¹⁹⁷ La potestad femenina era casi inexistente. Sí se las considera capaces a la hora de cometer delitos y de responder de ellos ante la justicia. “La supremacía del marido ‘es un homenaje que rinde la mujer al poder que la protege’.”¹⁹⁸ El marido extrae su superioridad de la idea de fragilidad del sexo femenino que en el derecho romano está vinculado a la naturaleza del menor. La idea de base de todas las legislaciones es que el marido debe protección a su mujer y la mujer debe obediencia al marido.

194. *Ibidem*, pág. 528.

195. Esta imagen fue “propagandizada” por Gertrude Scholtz-Klink a quien se le encargó la formación de damas auxiliares. Al formar la *Frauenwerk* (Secretaría de la mujer) ofrecía una alternativa a damas y feministas con un punto de vista desenfadadamente misógino. La imagen explotada fue la de la Nueva Madre que promovía que las mujeres se mantuvieran alejadas de lo político y lo económico reservado a los hombres. La familia fue, entonces, idealizada en términos de célula-origen de la nación y anulada la capacidad de elección de matrimonio e hijos en favor de leyes eugenésicas. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 200, pág. 276.

196. *Ibidem*, pág. 97.

197. *Ibidem*, pág. 118-9.

198. *Ibidem*, pág. 130.

La educación de las niñas es una de las reivindicaciones principales del primer feminismo en todas partes. En Francia se imparte en las escuelas parroquiales donde no representan un gasto. En la Europa latina, la educación primaria pública es escasa y la superior y la secundaria son privadas. Rusia sí desarrolla la educación de las clases burguesas. “La alfabetización está al alcance de todas las niñas de todos los medios y clases sociales (...) Pero por otra parte la hipocresía propia del siglo XIX consiste en hacer inaccesible a la inmensa mayoría de la población femenina el acceso a la etapa superior de los conocimientos. Con ayuda de la Restauración y del retorno a la vida privada se puede llegar a afirmar que la primera parte del siglo XIX es particularmente retrógrada en ese sentido.”¹⁹⁹

A lo largo del siglo la figura de la madre, que defienden incluso las feministas, adquiere un matiz educativo: “la mujer se ve investida de la sagrada tarea de educar a sus propios hijos de tierna edad, e incluso durante más tiempo a las hijas. Promovida a la condición de educadora natural en un dominio en el que en principio carece de toda experiencia, cumple con su deber con una enorme seriedad...”²⁰⁰

Este modelo que tenía su contracara tangible en el fenómeno de la inmensa extensión de la prostitución en este período que abordaremos oportunamente, polarizaba la imagen de la mujer en torno a dos opuestos: el de la domesticidad respetuosa, tranquilizadora; el otro desviado: prostitutas, trabajadoras, profesionales, activistas.

La otra contracara de la mujer del siglo XIX es la de la mujer enferma, “la opinión corriente y la de muchos médicos achaca la ‘debilidad’ de la ‘naturaleza femenina’ a una ‘causa’ biológica que se supone eterna y universal y que amenaza con alimentar un fatalismo insuperable”²⁰¹ sin tener en cuenta las condiciones de vida que se les imponían. “...desde el nacimiento, las niñas son peor acogidas que los varones, concientemente o no, se las despre-

199. *Ibidem*, pág. 186.

200. *Ibidem*, pág. 187.

201. *Ibidem*, pág. 350.

cia. (...) Los principios de la buena educación confinan a las señoritas al interior de departamentos sombríos, privadas de aire y sol, de ejercicio, encorvadas sobre los trabajos de aguja. En los medios modestos se les impone muy pronto tareas domésticas que a veces son agotadoras o bien van al campo, a la fábrica o al taller a cumplir largas jornadas de trabajo.”²⁰² Aparte de las enfermedades de los órganos genitales desconocidas, porque no se realizan reconocimientos en esta atmósfera victoriana, está la histeria, enfermedad por excelencia de la época de la que La historia de las mujeres hace un apunte importante en relación al poco poder de que gozaban: “Temiendo la crisis los más allegados complacen a la enferma que obtiene atenciones gratificantes, e incluso a veces un poder discrecional.”²⁰³ Mientras la anticoncepción progresa lentamente, el moralismo victoriano desconfía del sexo en general. “La mayoría de los médicos recomiendan un coito rápido, lo que difícilmente podría favorecer el orgasmo femenino.” (...) “Para colmo la ovología, en pleno auge entre 1840 y 1860, establece que el goce femenino no es necesario para la fecundación: este descubrimiento confirma la vocación materna de la mujer, justifica el egoísmo masculino y fundamenta la hostilidad contra el inútil clítoris. En resumen, diversos factores combinados imponen una nueva concepción y una nueva práctica de las relaciones sexuales: hay que evitar las fatigas del esposo, que debe realizar un trabajo productivo; hay que consagrar a la esposa a las tareas maternas y domésticas; por último, no hay que engendrar demasiado.”²⁰⁴

3.3.6 Misoginia

Para valorar lo encendido que estaba el debate en torno a lo femenino en el campo de la cultura –tal como lo adelantábamos a propósito del Fausto de Goethe– es importante apuntar que deviene en la extensión de fenómenos de violencia. Georges Duby y Michelle Perrot en la Introducción al capítulo “La mujer civil, pública y privada” los vinculan, curiosamente, con los retrocesos del patriarcado: “... ya sea que las mujeres la padezcan, ya que la ejerzan, tanto

202. *Ibidem*, pág. 55.

203. *Ibidem*, pág. 352.

204. *Ibidem*, pág. 356.

en la familia como en la sociedad, es un prisma particularmente significativo de las persistencias – y de los retrocesos– del patriarcado. El incesto, la violación, el acoso sexual en el taller, en la fábrica, la seducción forzada (...) la privación de alimentos, los golpes, todo ello pone de relieve una sujeción del cuerpo de las mujeres, cuya amplitud resulta difícil de medir.”²⁰⁵ Es notable que aún en 1914, la defensa de la limitación de los nacimientos que Margaret Sanger publica en un primer número de su *The Women Rebel* la lleve a la cárcel.

Todo este cuadro de situación provoca fenómenos de reacción. Las reivindicaciones feministas fueron en todas partes las de una vanguardia, más o menos atrevida, de mujeres comprometidas en la vida activa, instruidas, originaria de la mediana o pequeña burguesía. Son los demócratas laicos, los republicanos y los liberales de izquierda europeos quienes las apoyan.

“Hacia fines del siglo XIX, la imagen específica, tradicional que el hombre tenía de la mujer servía de receptáculo para todo tipo de proyecciones, miedos desplazados y angustias (personales y políticas) originados tanto por la modernización y los nuevos conflictos sociales como por hechos históricos específicos –la revolución de 1848, la Comuna de 1870– y el ascenso de los movimientos reaccionarios de masas que, como en Austria, amenazaban el orden liberal. (...) Un examen de las revistas y diarios de este periodo demostrará que las masas proletarias y pequeñoburguesas aparecen descritas recurrentemente en términos de una amenaza femenina. Imágenes de la multitud furiosa, histérica; aluviones de revuelta y revolución; de la ciénaga de la vida en la gran ciudad, del flujo invasivo de la masificación, de la figura de la prostituta pelirroja en las barricadas; todos estos elementos pueblan la escritura de los medios y también las de las ideologías de fines del siglo diecinueve y comienzos del veinte... (...) El temor a las masas en esta época de menguante liberalismo es también el temor a la mujer, temor a la naturaleza fuera de control, temor a lo inconsciente, a la sexualidad, a la pérdida de identidad y del Yo estable en la masa.”²⁰⁶

205. *Ibidem*, pág. 338.

206. Huyssen, Andreas, *Después de la división. Modernismo, cultura de masas, posmodernismo*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2006, pág. 102-103.

Por lo demás, nos interesará acercarnos al enfoque de Karl Kraus, crítico por excelencia de la sociedad vienesa, por sus vínculos intelectuales y artísticos —del que el autor traza un mapa exhaustivo a través de unos círculos de Euler que conectan entre sí toda la élite cultural vienesa— que dan cuenta de la atmósfera del debate e ilustra especialmente los matices contradictorios y altamente complejos que éste llegó a tener en el terreno de la concepción de lo femenino en la época, que como decíamos, iba del resurgir del culto de las Madres hasta la aparición del personaje literario y pictórico del Lustmörder —el asesino sexual de mujeres—. Nos dice Edward Timms²⁰⁷ que Kraus reconocía que los códigos morales eran particularmente opresivos para la mujer dada la brutal moralidad masculina. Es así que llega a involucrarse en la defensa de varios casos de mujeres perseguidas por la justicia y a reclamar a través de *Die Fackel* el trato igualitario en los tribunales publicando escritos de movimientos feministas. Sin embargo, nos dice Timms, estaba lejos de alinearse en el campo de liberación de la mujer que empezaba a tener cierto auge hacia finales de siglo ni de preconizar ninguna liberación femenina. Para él “...una mujer que intentase asumir las funciones de un hombre únicamente podría conseguirlo a costa de su feminidad (...) se verían obligadas a ‘disfrazarse de hombres’... (...) Contra tal aspiración, Kraus opone un ideal de feminidad que pone de relieve la espontaneidad emocional y la autoexpresión sensual.”²⁰⁸ Nos dice Timms que el culto a la mujer sensual de la década de 1890, se relaciona con un resurgir literario del mito de la mujer amoral como reacción al ideal victoriano de la mujer pura y solícita: “Enclaustrada y encorsetada, asexuada e inflexible, la mujer ocupaba un lugar al margen de las esferas mundanas de la actividad profesional y comercial. Las limitaciones económicas y legales impuestas a la mujer durante este periodo tenían mucho que ver en este camino dirigido a convertir esta idealización en una realidad social. No obstante los escritores imaginativos de este periodo cultivaron una imagen más primitiva de la mujer, que reflejaba todo el submundo victoriano de sexualidad ilícita. La belleza femenina estaba dotada de poderes diabólicos, Desde Poe hasta Baudelaire, pasando por Flaubert y Zola, Swinburne y

207. Timms, Edward, Karl Kraus, satírico apocalíptico. Cultura y catástrofe en la Viena de los Habsburgo, Visor Distribuciones, Madrid, 1990, página 83.

208. *Ibidem*, pág. 84.

D'Annunzio, la femme fatale poseía múltiples reencarnaciones. Sus poderes de seducción se veían reforzados por los trabajos de artistas visuales que recreaban mórbidamente las variaciones sensuales de motivos tales como la Esfinge y la Vampiresa, Judith y Salomé”.²⁰⁹ Nos dice Timms que este culto era particularmente misógino en el área germanófona que atribuye a un ethos masculino “estridente” de la Alemania guillermina que tuvo consecuencia en el lugar de chivo expiatorio que adquirió la mujer. Entiende que fue a su vez respaldado por Schopenhauer y Nietzsche y que dieron lugar al resurgir de la fantasmática de la mujer diabólica promiscua, destructiva y esclavizante. También encontraron motivos similares Strindberg y Wedekind pero su exponente más acabado fue, hacia el 1900, Otto Weininger, quien tuvo un papel importante en la ruptura entre Freud y Fliess. La obra de Weininger “Sexo y carácter” le causó a Karl Kraus una profunda impresión, al igual que la de Wedekind. Como en muchos de sus contemporáneos vemos la distinción entre Frau y Weib. “El debate sobre la sexualidad en los albores del siglo se apoyaba fundamentalmente sobre estas dos categorías antitéticas. ‘Weib’ denotaba lo sexual, ‘Frau’ el aspecto social de la existencia femenina. ‘Weib’ es hembra, mientras que ‘Frau’ es meramente lo femenino. Si bien la elección de las palabras por parte de Kraus no es coherente con la distinción efectuada, su apoyo decidido iba hacia la liberación sensual de la ‘Weib’ y contra la emancipación social de la ‘Frau’.”²¹⁰ “Tal imagen constituía el precipitado de lecturas literarias, pasión por el teatro y conmovedora experiencia personal.”²¹¹ Los puntos de vista de Weininger, según Janik y Toulmin²¹² se basaban los tipos ideales de mujer y hombre de Platón que secundariamente se encarnaban en seres humanos reales. La “idea masculina” tenía que ver con la racionalidad y la creatividad, y la “idea femenina” “un apremio simplemente desenfrenado con vistas a la gratificación sexual (...) en principio insatisfactible. La esencia de la condición femenina está expresada en los antiguos mitos de la magna mater – la fecundidad universal incoada, la fuente de toda la irracionalidad y caos del mundo.”²¹³ Es así que

209. *Ibidem*.

210. *Ibidem*, pág. 86.

211. *Ibidem*, pág. 87.

212. *Ibidem*, pág. 89.

213. Janik, Allan y Toulmin, Stephen, *La Viena de Wittgenstein*, Editorial Taurus, Madrid 1974 pág. 92.

que plantea que como el órgano sexual femenino está en el centro del cuerpo femenino, la idea constituye el centro de su psique. Los logros de la humanidad se deben al principio masculino y el femenino es el causante de la destructividad y del nihilismo. El primero lo relacionaba con la raza aria y el segundo con la cultura judía. Kraus rechazó finalmente este enfoque al ver la naturaleza femenina más bien como tierna fantasía, fuente de creatividad e inspiración, de todo lo que es civilizador en la sociedad. El movimiento feminista que presenta una imagen igualitaria de la mujer representa una amenaza “tan deformante como la imagen de Weininger; con ella se intentaba erradicar los propios manantiales de la civilización.”²¹⁴ El pensamiento de Weininger era directamente una filosofía antifeminista que a veces matiza en el caso en que la mujer quiere parecerse al hombre: “la voluntad que puede abrigar de parecerse interiormente a él, de alcanzar el mismo interés por las mismas cosas, de mostrar la misma fuerza creadora.” “Las mujeres masculinas son un progreso (...) el mal es femenino, proviene de lo femenino en la mujer: la mujer es un ser sin capacidad moral. La mujer es la FALTA del hombre” en general el temor de los pedagogos hombres y mujeres, es que la erudición conduzca a las mujeres a la neurosis y al celibato forzoso.²¹⁵ Las mujeres que Kraus defendía eran las víctimas de la hipócrita ética masculina que asociaba con el mito de Pandora. Encontró que este modelo se ajustaba bien a la Lulú de Wedekind, víctima infantil y a su vez femme fatal destructiva, texto cercano al mito de Hesíodo donde la mujer es creada para infligir sufrimientos. Pasados los años “llegará a sentirse más identificado con la versión de Pandora de Goethe (...) invierte el mito de Hesíodo, insistiendo (...) en que sus dones trajeron alegría, no el sufrimiento.”²¹⁶

En la época surge también una reflexión histórica nueva en torno a la familia, que hasta el momento se basaba en el relato bíblico donde la forma patriarcal era inmutable. En el mismo año –1861– aparece *El origen de la familia* de Friedrich Engels y *El matriarcado* de Bachofen, que ubica el nacimiento de la familia aportando “la imaginación de un momento matriarcal, incluso

214. Janik, Allan y Toulmin, Stephen, *La Viena de Wittgenstein*, Editorial Taurus, Madrid 1974, pág. 92-93.

215. Ariès, Philippe y Duby, Georges; *Historia de la Vida Privada*, Tomo IV, Madrid, Taurus, 1989, pág. 96.

216. *Ibidem*, pág. 97.

una ginecocracia.” (...) “...origen a la vez real y mítico, época sobre la que triunfará el patriarcado.”²¹⁷ La fantasía de Kraus, según Janik y Toulmin, el “eterno femenino”, idea compartida con Goethe, era la fuente de todo lo saludable en el individuo y en la sociedad.

“Lo que retiene la atención de Bachofen, más que la ginecocracia, poder de las mujeres, es el derecho materno (...) ...a partir del momento en que el derecho materno se inscribe en la historia, el derecho de las mujeres en general (autonomía individual y emancipación social) puede referirse a él. Engels es más realista pero no disiente al afirmar que en todos los estadios bárbaros inferior medio e incluso superior la mujer gozaba de libertad y de consideración.”²¹⁸ El pensamiento de Kraus se nutrirá con Bachofen. “Bachofen sostiene que las formas más antiguas de la civilización mediterránea estaban dirigidas por principios femeninos de una sabiduría natural. La transición hacia formas masculinas de dominación de la sociedad subordinó la sensualidad y fecundidad de las mujeres a los principios rectores masculinos de intelecto y energía agresiva.”²¹⁹ Para Kraus la relación entre los sexos se plasma en términos de tensión entre al macho y la hembra. Lo expresa en un aforismo: “Una mujer cuya sensualidad es inagotable y un hombre continuamente fecundo en ideas: dos ideales de humanidad que no parecen sentar bien a la Humanidad.”²²⁰ Baschofen hacía preceder el ordenado matriarcado por una fase anterior donde la hembra arcaica vivía en una promiscuidad anárquica, arquetipo primigenio, anterior a la Madre que, como decíamos, retorna en el arte. Nos dice Lourdes Santamaría Blasco en *Asesinos victorianos en la República de Weimar. De psycho killers y femmes fatales*,²²¹ que el arte, en particular la vanguardia expresionista, se nutrió de las crónicas policiales. La figura del asesino sexual, el Lutszmörder, surge con el auge de los asesinos en serie –Jack El destripador y Landrú– durante la república de Weimar, cuya actividad quedó plasmada en la novela de terror, el teatro –como en *Lulú* de Wedekind–, el cine en ciernes y la pintura de Grosz, Dix

217. *Ibidem*.

218. *Ibidem*, pág. 98-99.

219. *Ibidem*, pág. 97.

220. *Ibidem*.

221. Santamaría Blasco, Lourdes, *Universidade Miguel Hernández de Elche, Asesinos victorianos en la República de Weimar. De psycho killers y femmes fatales*. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/660421>

y Kokochka. El marco social de la posguerra presentaba un marco de debacle de las estructuras sociales y económicas y aún más frágiles condiciones de vida para ciertas mujeres, casi sin perspectivas laborales. Muchas encontraban una salida abocándose a este oficio en condiciones miserables y peligrosas en un tiempo en que la civilización comenzaba a resquebrajarse reflejándose en un particular conflicto de género: había un auge de la idealización de la mujer bajo la figura angélica o de la madre, y al mismo tiempo una misoginia notable como reacción a los cambios que las mujeres empezaban a protagonizar en aras de mayor igualdad de oportunidades y en la que la figura del asesino sexual encontraba un vehículo resuelto de dichos impulsos atávicos, una suerte de sofocador de la sexualidad femenina. En un marco, nos dice la autora, “de demonización de todo lo que fuera femenino o feminizado (mujeres, homosexuales, judíos y prostitutas)” la iconografía y la literatura del siglo XIX “está invadida de bellas damas sin piedad: devoradoras esfinges, lamias y vampiras chupadoras de sangre y licor seminal, sirenas y brujas endemoniadas que convierten a los hombres en puercos, y ménades descuartizadoras. Las feroces Salomé y Judith encarnan a la mujer que seduce, degrada y decapita al hombre con la fuerza de su poder sexual. Y sin embargo, son las más representadas, y despliegan todos los encantos con las que las dotan los artistas que se deleitan con la humillación que significa postrarse a los pies de tales ídolos de iniquidad. (...) Estas tentadoras pecadoras fin de siècle son la encarnación de un profundo temor masculino: el fantasma de la castración, cimentado en el pánico a la pérdida de la virilidad, vista como una mutilación y contagio de lo femenino, sirve de coartada y justificación para desplegar toda una violencia brutal contra la seductora y perversa hembra (...) [que] es un estímulo erótico, una convención de género para los intelectuales del siglo XIX y principios del XX...”²²²

3.3.7 Movimientos telúricos

Según la Wikipedia *Vagina dentata* (latinismo cuya traducción es “vagina dentada”) es el nombre con el cual se describe el conjunto de leyendas, presentes en varias culturas, que

222. *Ibidem*.

hablan de las mujeres con vaginas dentadas que se trasmitían con el objeto de prevenir sobre los riesgos de mantener relaciones sexuales con mujeres desconocidas. Estos mitos procedentes del México prehispánico, aún vigentes en algunos pueblos vivos. Félix Báez-Jorge en un artículo²²³ analiza este mito con un relato imponente donde quedan vinculados vagina dentada a movimientos telúricos.²²⁴

Dice Lacan de la clase del Seminario Libro XXII RSI del 11 de febrero de 1975: "... todos los que puedan conseguir esta Queen Victoria, de Lytton Strachey, los invito vivamente a leerlo... (...) No obstante, eso podría, me parece, mostrar que quizá hay más de un origen para ese fenómeno estupefactivo del descubrimiento del inconsciente. Si el siglo XIX, me parece, no hubiera sido tan asombrosamente dominado por lo que es muy necesario que yo llame la acción de UNA mujer, a saber la reina Victoria, tal vez no nos hubiéramos dado cuenta de hasta qué punto era necesario, era necesario esta especie de estrago para que hubiera al respecto lo que yo llamo un despertar. (...) Creo que ese libro, me parece que tiene que volvernos muy sensible esto, en fin, sensible con un particular relieve, sensible que el amor no tiene nada que ver con la relación sexual, y confirmar que eso parte, no— iba a decir de L/A/ mujer... (...) ... si yo digo que L/A/ mujer no existe, esto es evidentemente en retorno, si puedo decir. Sino una, una mujer entre otras, una mujer bien aislada en el contexto inglés por esa especie de prodigiosa selección que no tiene nada que ver con el discurso del amo. (...) la fatalidad que hizo que un tal Albert de Saxe-Cobourg haya caído entre las garras (de la Queen): no había (en él) ninguna inclinación (...) hacia las mujeres. Pero cuando uno encuentra una vagina dentada, si puedo expresarme así, de la talla excepcional de la reina Victoria, en fin, una mujer que es

223. Báez-Jorge, F., Revista de Antropología Experimental, La vagina dentada en la mitología de Mesoamérica: Itinerario analítico de orientación lévi-straussiana, <http://revista.ujaen.es/rae>.

224. "En abril de 1973 los avatares de Piowačwe ("vieja que se quema") me fueron revelados. Ruperto Mondragón (anciano curandero de Chapul- tenango) me introdujo en el fantástico universo de la cosmovisión zoque al explicarme "el cuento de la viejita" que se transformó en el volcán Chichonal, despreciada por Tumšawi ("uno mono"), quien descubrió "dientes en su vagina". El héroe cultural ("patrón del pueblo de Chapultenango") espiaba a una atractiva doncella que se bañaba en la laguna. Pronto advirtió escamas en su cuerpo, así como su cotidiana transformación de joven a anciana, en el tránsito del día a la noche, momento en que "era vieja y tenía dientes en su cosa de mujer". A pesar de su enamoramiento, el temor a la castración inhibió el apetito sexual de Tumšawi, motivando el enojo de "la mujer encantada" que, afectada en su vanidad, provocó temblores e inundaciones, convirtiéndose en volcana."

reina, es decir que verdaderamente es lo que se hace mejor como vagina dentada (...) Eso tuvo algunas consecuencias para Essex. ¿Por qué no tuvo las mismas consecuencias para aquel que se llama cuando se designa el museo que subsiste en su memoria, el ‘Victoria and Albert’? (...) ... incluso no es muy seguro que no la haya sufido, porque falleció muy tempranamente. (...) Ustedes mirarán eso muy de cerca: eso me parece la cosa más maravillosa que se pueda tener como anuncio de esta verdad que yo había encontrado sin eso, esta verdad de la no-relación sexual. Eso me parece una ilustración completamente sensacional, y, como de todos modos eso pasó muy rápido y, en suma, ya había franqueado sus principales episodios antes del nacimiento de Freud, a pesar de todo eso no es una razón, me parece, para decir que si Freud no hubiera surgido entonces— por qué misterioso encuentro de la historia — inmediatamente después de esta puesta en ejercicio de lo que las mujeres tienen de— no se si es un poder, estamos muy fascinados por nociones, categorías como esas: el poder, el saber, todo eso son simplezas, simplezas que dejan todo el lugar a las mujeres — no he dicho a L/A/ mujer— a las mujeres, quienes no se inquieten por ello, pero cuyo poder supera sin medida todas las categorías del hombre. (...) ...lo que yo digo no va completamente en el sentido, a pesar de todo de que las mujeres puedan ni deban correr su suerte — si a eso se lo puede llamar suerte en una especie de integración de las categorías del hombre, quiero decir, no al poder ni al saber. Ellas saben de eso más por el hecho de ser una mujer, que es precisamente eso por lo que me saco el sombrero ante ellas. (...) Si yo tuviera— lo que evidentemente no puede ocurrírseme— si yo debiera localizar en alguna parte la idea de libertad, sería evidentemente en una mujer que la encarnaría, una mujer no forzosamente cualquiera, puesto que ellas son no-todas y el cualquiera desliza el todas.”

Respecto de este “Victoria and Albert”, Ricardo Rodríguez Ponte en nota de traducción de su versión crítica del Seminario²²⁵ apunta que en la versión de Miller se lo tradujo como Victoria hand Albert y que él lo encuentra interesante en su acepción de verbo activo: “alargar”, “guiar por la mano”, “manejar”, “echar mano”, enfatizado por el insistente empleo por parte de

225. Lacan, J. Seminario Libro XXII, RSI, clase del 11 de febrero de 1975, establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Lacan en esta clase del porteño “agarrar”, “garras” por parte de Victoria. Viene muy a cuenta porque en esta misma clase Lacan va a preguntarse por qué el arte árabe que trató los temas geométricos –por la prohibición que pesa sobre la representación humana– no dejó huella de la utilización del nudo borromeo que requiere de la emergencia de las consistencias, que en esta clase presenta como estrictamente equivalentes y que cada una pone en relación a las otras dos de modo que ninguna consistencia está “agarrada” a otra, no hace cadena, lo que tiene consecuencias en el “efecto de sentido”. Lacan pone en relación la particularidad de este vínculo y sus antecedentes en el incidente entre la reina Isabel y el duque de Essex a quien no dudó en mandar al cadalso, pese a haber sido su favorito, en cuanto advirtió su obstinación en obrar por cuenta propia a la voz de “Go to be hanged!»

Creo que el interés de Lacan es el de mostrar que a Isabel le bastó, independientemente del amor que le profesaba, con el “echar mano” de Albert, tenerlo “agarrado” de un modo peculiar que cobró dimensiones imperiales dado que impuso este estilo de “no relación sexual” entendido en el sentido de que siempre se trata de una desproporción pero también en el sentido literal, asfixiando de Eros a toda Europa y más allá, con su sueño, en el ocaso de su vida, del mayor movimiento telúrico, el de convertirse en emperatriz de la India que logra en 1876 y que según Lacan, y tal como Foucault señalará, produce después del estrago el despertar, inoculando de este Eros a la histérica e infectando así a la cultura toda.

Después de La Dama, La Bruja –a la que no hemos aludido detenidamente–, La Madre, La Emperatriz, asistimos en el siglo del psicoanálisis al alumbramiento de una mujer. Sin embargo, la llave de las madres ha resultado de poca utilidad. Habrá que esperar a Lacan para dar lugar al matema del deseo de la madre, movilizador de la metáfora paterna para que una mujer conciba en nombre de un deseo y no de un ideal.

3.4 Oquedad y transferencia

"Es entonces en esa falta de origen, en la no ontología que le es correspondiente, en la no simetría de cosa y palabra, en la no oposición naturaleza-cultura, donde hay que ubicar la posibilidad de simbolización y la comprensión de la realidad como estructura (y escritura). La prohibición de representar a Dios es solidaria de su carácter de innombrable tal como lo piensa Lacan, Legendre o Guy le Gaufey, el nombre del padre no es, de hecho, nombre alguno. Y en ningún lugar se ve esto más claro que en la Torah. Dios, en efecto, no deviene cosa ni objeto, ser ni sustancia. Su naturaleza es del orden de la ley. Bien advierte Le Gaufey: en ese pensamiento sin origen lo único absoluto es una relación. Es decir, el lazo que liga pero no los términos ligados. Y ésta es, por supuesto, la esencia de la ley, pero también de la filiación. Sabemos ya que un padre no es un padre-en-sí, sino en tanto es hijo-de y padre-de y desempeña su rol de padre en nombre -de. Así, el deseo que advendrá en ese mundo puramente relacional... (...) No consistirá en desear algo, sino en sostenerse en la cadena de relación.

Del deseo: tratado erótico-político, Diana Sperling,

3.4.1 El tejido científico

En la *Historia del psicoanálisis en Francia*,²²⁶ Elisabeth Roudinesco, plantea que a principios del siglo X, Bichat funda la anatomía patológica según el modelo de Lavoisier: tal como la química posee cuerpos simples, que forman por combinaciones cuerpos compuestos, la anatomía posee tejidos simples que por sus combinaciones forman órganos. Pero a diferencia de los vitalistas, no reduce el fenómeno vivo a un mecanismo físico relativizando el punto de vista de la muerte que se reparte ahora en la vida de los órganos, inspirado en la disección de cadáveres y en las autopsias. Las lesiones comandan los síntomas. Corvisart desarrolla la anatomo-clínica, y como llega a ser médico personal de Bonaparte, obra como transformador plasmando en la institución hospitalaria los ideales de la nueva clínica. La cirugía gana un lugar al lado de la medicina. que ahora se enriquece con los progresos de la física y de la química. y a través de su interés por las medicinas, con los farmacéuticos e higienistas.

La disección de cadáveres parece, entonces, hacer surgir a la clínica —que ya no procedía de la observación de los enfermos— en una afirmación vigorosa de la razón contra la mirada

226. Roudinesco, Elisabeth, *La batalla de cien años: Historia del psicoanálisis en Francia. 1885-1939*, Fundamentos, Madrid, 2000.

oscurantista del siglo precedente. Rayer, el maestro de Charcot, se declara entusiasmado con la revolución anatómo-patológica en la que declara ver aunados el estudio de los fenómenos fisiológicos: la unión de la medicina y la cirugía. Organiza escuelas clínicas.

“En el seno de esta oscilación, podemos señalar el suelo ‘arcaico’ sobre el que se va a desplegar la introducción del psicoanálisis en Francia, a principios del siglo XX. Está constituido este suelo, a través de la enseñanza de Charcot, por las figuras dominantes que rigen el saber médico moderno: anatómo-patología, anatómo-clínica, anatómo-fisiología, microbiología, localizaciones cerebrales, heredo-degeneración... todas estas nociones presiden la elaboración o la refundación de los diversos campos de la clínica de las ‘enfermedades nerviosas’: neurología, psiquiatría, psicopatología, psicología y ‘psico-análisis’.”²²⁷

Con Broussais se resuelve el problema de las fiebres esenciales, el problema de las enfermedades infecciosas y el problema de la transmisibilidad de las enfermedad por “agentes provocadores”, así como la transmisión de las taras ve la luz con los trabajos de Pasteur.

“En 1885, la microbiología está a punto de revolucionar el saber médico y Charcot, ‘el hombre encrucijada’, puede ya afirmar dos verdades aparentemente contradictorias: una ‘pasteuriana’ según la cual la histeria es una enfermedad nerviosa ‘transmisibile’ por vida hereditaria, otra ‘neurológica’, para la cual la histeria no es una simulación, sino una enfermedad nerviosa por entero, autónoma, funcional y sin huellas lesivas. Con esta doble proposición, repite el gesto de Pinel: desencadena a las ‘locas’ y les ofrece los grilletes de una nosología adecuada. Para realizar este acto, invoca los grandes principios de una clínica anatómo-patológica y de la fisiología, y construye una nueva neurología cuyo funcionamiento inscribe en la herencia, a costa de revocar el sexo, noción vaporosa y molesta descubierta en los pasillos de la Salpêtrière”.²²⁸

227. Roudinesco, Elisabeth, La batalla de cien años: Historia del psicoanálisis en Francia. 1885-1939, Fundamentos, Madrid, 2000. pág 22

228. Ibidem.

Todavía no se domina el dolor, las operaciones con anestesia total se harán efectivas a partir de 1847, al tiempo que comienza la asepsia; es la época del tifus, la tuberculosis, los parásitos y el tétanos. Los hospitales son como un enorme cajón de sastre que alberga de manera inimaginable a enfermos, huérfanos, casos sociales, dementes. Comienzan las “lecciones magistrales” y los “cuadros” de los maestros de la medicina. Es la época también del espíritu codificador que acompaña a una suerte de universalismo del pensamiento racional humano. Es la época también, nos relata E. Roudinesco, del arte de Sarah Bernhardt que lleva al teatro los gestos convulsos de la Salpêtrière, “transporta a la escena las interrogaciones de su época sobre la ambivalencia de la sexualidad humana” y de la que Freud escribe, en su diálogo epistolar con Martha, acerca de su dramaturgia, de su nada, de sus trajes bizantinos. Freud llega a París en octubre de 1885, después de su paso por el laboratorio de fisiología de Brücke y del servicio de medicina general de Nothnagel en el año 1882, iniciador de la electro-fisiología, después de haber sido residente en el servicio de Psiquiatría de Meynert, también enrolado en la anatomo-fisiología de los procesos mentales con quien Freud está fascinado, aunque ya atraído por el nombre de Charcot y su método anatomo-clínico.

Son los años en que Breuer trata a Bertha Pappenheim, y Freud impresionado por su relato se lo lleva París en su maleta.

Charcot, que se ha hecho cargo como médico en 1862 del hospicio de la Salpêtrière y lo seguirá siendo hasta su muerte —experiencia que lo transforma ya que antes no se había interesado en la patología del sistema nervioso—, innova en el campo de la neurología que empieza a ser reconocida como disciplina autónoma, y a partir de 1872 adquiere una gran reputación internacional. Sus lecciones son auténticas escenas teatrales: exhibe a sus enfermos. Se interesa por la histeria y defiende la tradición anátomo-patológica contra la observación de la lesión muerta: “No hay que subordinar la fisiología a la patología, hay que hacer lo contrario. Plantear primero el problema médico tal y como nos lo ofrece la observación de la enfermedad, intentar proporcionar luego la explicación fisiológica. Actuar de otro modo sería exponerse a perder

al enfermo de vista y desfigurar la enfermedad.”²²⁹ A partir del marco de la neurología, le da estatuto preciso a la histeria, la convierte en una entidad estable después de siglos de indefinición y oscuridad. Freud, preocupado por la reciente experiencia de Breuer, ve a Charcot crear y suprimir síntomas a través de la sugestión, muestra que los fenómenos de la histeria obedecen a leyes, trata las observaciones clínicas como hechos sobre los que traza sus conjeturas neurológicas, a diferencia de los alemanes que parten de una teoría de los estados mórbidos. La palabra histeria designa desde la antigüedad, una enfermedad orgánica de origen uterino que afecta la totalidad del cuerpo, es Hipócrates quien acuña el nombre, y así será hasta fines del siglo XVIII, en el que Charcot será un punto de inflexión: “abandona la antigua definición de histeria y la sustituye por la definición moderna de neurosis; atribuye a ésta un origen traumático vinculado con el sistema genital, demostrando luego la existencia de la histeria masculina, en la que nadie cree de verdad, y pasa así de una especie de semántica de los fluidos, que circulan de la matriz hacia el cerebro, a una semiología de la neurosis. Abandona la cuestión del útero para hacer de la histeria una enfermedad nerviosa, de origen hereditario y orgánico, y, para separarla de la simulación, renuncia a la antigua etiología sexual de la que Freud se apoderará, separando luego la neurosis del campo de la enfermedad orgánica.”²³⁰

Escucharle a Charcot hablar de las causas genitales, aunque reservándole el carácter de secretos de alcoba, le permitirá a Freud recuperar el carácter sexual, –del que ya había tomado nota en el caso de Anna O–, desvincular a la histeria de la enfermedad y salir del campo de la neurología.

Debemos a Charcot la definición de la histeria como cuadro nosológico preciso cuyos estigmas pueden ser rastreados en las obras de arte, describiendo rigurosamente las diferentes fases de la crisis o acceso histérico (el aura, el acceso propiamente dicho: gritos, palidez, pérdida de conciencia y rigidez muscular; la fase clónica o bufonesca; movimientos amplios,

229. Roudinesco, Elisabeth, *La batalla de cien años: Historia del psicoanálisis en Francia. 1885-1939*, Fundamentos, Madrid, 2000, pág. 31.

230. *Ibidem*, pág. 38.

contorsiones, ademanes teatrales que imitan la expresión de grandes pasiones; y la fase final de resolución: sollozos, lágrimas y risas), a la par de los síntomas más estables que Charcot denominaba estigmas de la histeria, e integrando la variedad demoníaca de la histeria en la que la Inquisición veía signos de la presencia de Satán en el útero de las mujeres. La histeria se convierte así en la clásica enfermedad de moda de la belle époque.

La observación clínica tiene total preeminencia sobre la teoría, afirma Elisabeth Roudinesco, y le permite a Freud concebir la posibilidad de un pensamiento desvinculado de la conciencia. que paulatinamente, le permitirá separarse de esta clínica de la mirada para entrar de lleno en el campo del relato y de la escucha, en un tiempo en el que la mayoría de los médicos está convencido del carácter “hereditario” de todas las enfermedades y frente a lo cual no puede esperarse más que peregrinaciones por médicos y balnearios, y curas milagrosas. El positivismo tardará en instalarse en el campo médico. El examen anatómico no da en absoluto la clave de la histeria y Charcot intentará probarlo extendiendo el campo de la histeria a la histeria masculina, pero habrá que esperar a Freud para separar verdaderamente al órgano de su función, el sexo del cuerpo anatómico, el útero del sexo. Logrará convertir el diagnóstico de histeria en un diagnóstico reconocido y corriente. Charcot “le aporta las condiciones de producción de un nuevo concepto de neurosis, a partir de una escena ‘visual’, en donde la histérica ocupa el lugar central”.²³¹ E. Roudinesco cita un artículo de O. Mannoni que apela a distinguir el saber adquirido por Freud junto a Breuer y a Charcot, lineal y de progreso, del que adquiere al volver a Viena junto a Fliess y su “auto-análisis”, en el que interviene la transferencia.

Tanto en Viena como en París y aún en plena era victoriana, nos recuerda E. Roudinesco, se hablaba mucho de sexualidad. “Dos contemporáneos de Freud, Krafft-Ebbing y Havelock Ellis, un vienés y un inglés, redactaron los desajustes y las perversiones sexuales. El primero escribe un manual para uso de juristas y médicos. Introduce los términos masoquismo y sadismo y adopta, en el vocabulario de la ciencia, las fantasías de los literatos. De hecho, las domestica

231. Ibidem, pág. 36.

con voyeurismo sutil; utiliza de buen grado un vocabulario complicado, repleto de palabras latinas, para disimular el carácter erótico de las historias que cuenta. Describe a lo largo de las páginas las aventuras de la necrofilia, de la flagelación, de la pederastia, del fetichismo y de la zoofilia, con detalles y comentarios elegantes.”²³²

Mientras tanto, Michelet ha rehabilitado la figura de la bruja como figura de la “alienación social” en el que la mujer del siervo presta oídos de los antiguos dioses paganos expulsados por la Iglesia, se excluye del hogar, hace un pacto con Satán, y nos dice Barthes en cita de Roudinesco, “recoge en su desierto, como un precioso depósito, la Naturaleza expulsada del mundo.”²³³ Cura los males y consuela a los enfermos durante tres siglos: el leproso (siglo XIV), el epiléptico (siglo XV) y el sifilítico (siglo XVI). “‘La poseída’ expresa las contorsiones de una sexualidad excluida del hogar. Ya no se la considera simuladora, y revela al mundo que las argucias del sexo débil no son exclusivas de las mujeres...”²³⁴

Charcot inaugura la clínica de la neurosis histérica, término, el de neurosis, acuñado por W. Cullen para las afecciones mentales, nerviosas, “funcionales”, es decir, sin lesión ni inflamación del órgano en que el dolor se manifiesta. Ya Briquet había incorporado a la clínica de la histeria los fenómenos “sociológicos” entre los que incluía las cosas de la vida, ritmos de la naturaleza, flujos de sangre del útero, movimientos de los astros, edad, condiciones de vida, etc., que Charcot rehúsa, ateniéndose a la descripción del síntoma y apuntando a las diferencias y correlaciones de las piezas anatómicas. Si con Briquet el síntoma se inclinaba hacia lo afectivo, con Charcot se vuelve hacia la sexualidad para darle a su vez la espalda y construir una nosografía. Freud, nos dice E. Roudinesco, reactualiza la doctrina de las causas genitales a la luz de la teoría moderna de la neurosis, es decir, dándole estatuto de verdadera enfermedad más allá de las antiguas doctrinas morales sociológicas o religiosas. En cuanto a la terapéutica, Charcot apela al método experimental heredado del siglo XVIII, que no es exacta-

232. Ibidem, pág. 40.

233. Ibidem, pág. 41.

234. Ibidem, pág. 43.

mente la misma técnica que la del magnetizador a la antigua, ya que importa menos curar que permitir la teorización. La diferencia de opinión respecto de la terapéutica en sí da lugar a la controversia con la escuela de Bernheim y la de Nancy. Todos parten de las teorías de Franz Mesmer, austríaco, sobre el magnetismo animal, quien no posee teorías médicas sobre el origen de las enfermedades nerviosas pero defiende que provienen del desequilibrio en la distribución de un “fluido universal” que corre por el organismo humano y animal. Como comentamos oportunamente, Mesmer va a extraer el campo de los fenómenos irracionales de la religión y de sus exorcismos. Como es fisiólogo piensa que el fluido está emparentado con el imán, de modo que piensa que el magnetismo animal permite la elaboración de “una práctica terapéutica que reposa en la omnipotencia de la mirada”. Se piensa que el fluido emana del destello de los ojos y que al poner a los enfermos en estado de sonambulismo, se restablece el equilibrio de la circulación de los fluidos. El magnetizador emplea una serie de manipulaciones ‘transferenciales’, toques o ‘pases magnéticos’, con los cuales provoca crisis convulsivas en sus pacientes.”²³⁵ En escenas de curación colectiva utilizaba un balde lleno de agua y limadura de hierro, cristales rotos y barras de hierro cuyas puntas sobresalen para tocar a los enfermos reunidos entre sí y alrededor con una cuerda que facilita la circulación de los fluidos. Es expulsado de Viena y se instala en Francia, pero la doctrina se convierte en materia de salones, mientras numerosos charlatanes lo imitan divulgando la técnica por los pueblos lo que provoca complicadas situaciones eróticas: hipnotizadores que se escapan con enfermas convirtiéndose la relación terapéutica en amorosa, por lo que se crea una comisión para investigar la validez del método hipnótico, finalmente, juzgado como peligroso pues conduce al desenfreno y al vicio. En tales condiciones, Mesmer es expulsado de Francia pero muchos adeptos continúan y mejoran la experiencia. Desde Inglaterra renace bajo el término hipnosis de manos del escocés James Braid, desbancando el término de magnetismo animal, en el que E. Jones subraya un origen ligado a la sexualidad y emparentado con el de coito. Braid le devuelve honorabilidad: ahora se une a los recientes descubrimientos de la anatomía

235. Ibidem.

patológica y de las localizaciones cerebrales, de modo que es tenida en cuenta por Charcot, Bernheim, y Liébault. Braid rechaza la teoría fluídica sustituyéndola por la noción de estimulación físico-química-biológica. Ahora todo se localiza en el cerebro sin necesidad de fuerza exterior imaginada por los magnetizadores, que ahora son simples mecánicos inspirados por la frenología de Gall, para quien el cerebro es un ensamblaje de partes distintas que corresponden cada una a una facultad, de modo que estimulando una determinada sede se obtienen actitudes esperables a esa zona. Broca empieza a utilizar la hipnosis como medio de anestesia en operaciones quirúrgicas. Doctrina de las localizaciones, que también defenderá Charcot, no para abundar en la cuestión de las sedes sino para avanzar el examen de las causas, es decir, abandonará cada vez más el terreno de las localizaciones para abrirse al campo de las neurosis.

Por su parte, Freud, se alejará del terreno de la neurología y de la reproducción pictórica de los cuadros neuróticos hacia la noción de asociación y de fantasía. En Viena, es un hecho que la histeria no tiene que ver con la simulación ni se cree que su sede sean los órganos sexuales femeninos. Hacia 1889, conoce a los jefes de la escuela de Nancy, Liébault y Bernheim. Liébault sostiene que el secreto de la hipnosis reside en la sugestión acercándose al punto de vista psicológico en el que la palabra permite la inmersión en un estado de sueño emparentado al sueño normal. Bernheim describe la sugestión en términos de la fisiología cerebral puramente metafórica instituyendo el tratamiento psíquico donde el saber del enfermo y el hecho psíquico toman lugar. Estos desarrollos llevarán a Freud hacia el empleo de la catarsis, el descubrimiento de la transferencia y la libre asociación. Pero Bernheim afirma que los fenómenos observados bajo sugestión son simplemente la exageración de comportamientos comunes, el estado hipnótico se caracteriza por un aumento de la sugestibilidad. Todas las enfermedades emotivas permanecen vinculadas al principio de sugestibilidad. El médico asume la sugestión manteniendo su poder sobre el paciente, e ignorando la enfermedad. Para él no existe ninguno de los fenómenos constatados en la Salpêtrière: ni las tres fases (catalepsia, letargia y sonambulismo), los sujetos no simulan pero se encuentran bajo influencia y los han visto realizar actos por otros, el fenómeno se produce por sugestión y la hipnosis de Charcot es una hipnosis de cultivo.

Más tarde, Freud afirmará que Charcot plantea la herencia como única causa de la histeria (histeria como degenerativa) mientras los demás momentos etiológicos resultan causas ocasionales, que Babinski aplazará en favor del campo de la neurología, que excluye cualquier fenómeno exterior a la conciencia de modo que la histeria se vuelve, entonces, pitiatismo devolviéndole el sustrato biológico. Freud tomará, nos dicen Appignanesi y Forrester, una posición más cercana a Bernheim que a Charcot, un matiz más psicológico que fisiológico. “Freud también necesitaba tener a su disposición métodos que pudieran pasar por técnicas eficaces. Al principio fue ecléctico, como lo demuestra Estudios sobre la histeria, utilizando la electroterapia, la hidroterapia, el masaje y la cura de reposo de Weir Mitchell. En este sentido, no fue diferente de otros especialistas vieneses en enfermedades nerviosas como Moritz Benedikt, Moritz Rosenthal, Johannes Schulz, Wilhelm Winternitz, quienes desde la década de 1860 habían abogado por este popurrí de métodos y los habían puesto en práctica.”²³⁶

A diferencia de Charcot, la escuela de Nancy se alineaba más con con la tradición de los curadores carismáticos que apelaban simplemente a la sugestión hipnótica

3.4.2 Hebras transferenciales

I. Tragedizar

Nos dice Mikkel Borch-Jacobsen en su libro *Remembering Anna O. A century of mystification*,²³⁷ que cuando Breuer conoció a Bertha Pappenheim, tal como Hirschmüller lo estableció, no solo estaba interesado como fisiólogo en el magnetismo animal sino también al tanto de los tratamientos hipnóticos de la histeria traídos a Viena por su colega y amigo Moriz Benedikt. Supone que no fue una coincidencia casual que la enfermedad y tratamiento de Bertha empezara al final de 1880, año en que Carl Hansen, hipnotizador danés hiciera, en enero y febrero de ese año, sus performances en el Ringtheater de Viena después de su triun-

236. Appignanesi, Lisa, Forrester, John, *Las mujeres de Freud*, grupo Editorial Planeta, Buenos Aires, 1996, pág. 89.

237. Borch-Jacobsen M., *Remembering Anna O. A century of mystification*, Routledge, New York, 1996.

fal gira por Alemania, atrayendo el interés de científicos de la talla de Fechner, Zöllner, Preyer, Wundt, Möbius y otros. Freud mismo se manifestó en Un estudio autobiográfico, convencido del fenómeno del hipnotismo después de asistir a las funciones de Hansen. Sus demostraciones de catalepsia, espasmos musculares, alucinaciones negativas y amnesia posthipnótica crearon un movimiento que rápidamente devino un escándalo. Nos describe a Viena atrapada en unos meses en una auténtica fiebre por la mesmero-hipnosis: la gente acudía en masa al Ringtheater, las salas se llenaban, los niños jugaban a hipnotizarse en los patio de recreo, la gente lo acusaba de falsario y charlatán en los periódicos, incluso Hansen llegó a atacar a uno de sus acusadores. El mismo Moriz Benedikt, en su relato, se involucró ensayando una explicación fisiológica de los “milagros” producidos por Hansen. Otros, como Brentano, movido por la convicción de que se tratara de fenómenos físicos inconscientes hizo un viaje especial a Breslau para ver a Heidenhain y conversarlos con el notable fisiólogo. Uno de los números de Hansen, que revestían cierto peligro físico para sus ayudantes, hizo que se suspendieran las funciones luego de una consulta por parte de la policía a la Facultad de Medicina de Viena. Mikkel Borch-Jacobsen supone imposible que Bertha no asistiera o no escuchara hablar de dichas performances. Otro tanto puede afirmarse en relación a Breuer, amigo de Benedikt y Brentano que seguramente lo habrían puesto al tanto de la interpretación fisiológica de los fenómenos que Heidenhain proponía, y es de esperar que se hubiera sentido atraído por las explicaciones positivistas, siendo un fisiólogo que ya experimentaba con hipnosis animal.

No sorprende entonces, afirma, Mikkel Borch-Jacobsen, que los sorprendentes síntomas de Bertha, las intratables contracturas, las anestесias localizadas, los estados post hipnóticos, las alucinaciones positivas y negativas, sus perturbaciones de la visión y sus afasias recordaran las producidas por Hansen en sus presentaciones, sin que por ello apoyemos sus tesis de mistificación y simulación. Los otros fenómenos expuestos por Bertha como el desdoblamiento de

personalidad, su hablar entre lenguas, su hipermnesia hipnótica,²³⁸ los relaciona con la variedad de tratamientos magnéticos practicados en Alemania en los albores del siglo XIX. Es probable que la hipermnesia hipnótica, uno de sus fenómenos paradigmáticos, fuera un tema de discusión entre ellos, es así que nos informa de que Benedikt se presentó en la Sociedad médica de Viena en 1880 con un trabajo titulado *Catalepsia y Mesmerismo*, en el que no negó este fenómeno y le aportó una base material dándole al “magnetismo animal” una nueva respetabilidad y quitándole el aura de fraude y falsedad de que gozaba entre los médicos y apoyando la tesis de un “inconsciente físico” tema de debate por entonces.

Respecto del historial, en el segundo periodo, el de la contracción manifiesta de la enfermedad, nos dice que el término de *condition seconde* que Breuer utiliza para designar lo que la misma Bertha nombraba como *clouds* –en el que se comportaba caprichosamente–, y él mismo traduce como *absences* en francés, (propone Mikkel Borch-Jacobsen, su cuasi homofonía con *abcès*, en referencia al absceso²³⁹ pulmonar de su padre enfermo), o sonambulismo e hipnosis, lo toma prestado del caso de Félida X. descrito por Eugène Azam en *Hipnotism, double conscience et altérations de la personnalité*, caso famoso por la escisión de la personalidad y patologías de la memoria, que alternaba, en palabras de su autor, entre una *condition prime* y una *condition seconde*.

238. este aumento de la memoria podría haber sido de importancia para el discernimiento de la escena del parto histérico, tal como proponen Forrester y Apignanesi: “Podemos aventurar una explicación especulativa de cómo esta frase relacionada con el bebé del doctor B. fue vinculada con el nacimiento de Dora Breuer- y de esta manera mostrar por qué acobardó tanto a Breuer Breuer narró cómo ‘el revivir de Bertha del año previo continuó hasta que la enfermedad llegó a una conclusión definitiva en junio de 1882’. Si el 7 de junio de 1882 ella estaba reviviendo los acontecimientos del 7 de junio de 1881, bien podría haber estado reviviendo las experiencias de Breuer (y de su esposa) de ese día: 7 de junio de 1881 son casi exactamente nueve meses antes del nacimiento de Dora Breuer. Con su grito ‘¡Ahora viene el niño del doctor B.! ‘ella reconoció (y quiso que su médico supiera que lo hacía) que eventos en la vida personal de él al igual que en la de ella habían tenido lugar en ese momento, 7 de junio de 1881’. El ‘ahora’ del bebé que estaba viniendo era el ‘ahora’ de 1881, no de 1882.” (...) “Fue cuando Bertha pareció invadir su propio matrimonio a través de su extraña evocación de la escena de la concepción de su hija cuando Breuer se asustó.” Appignanesi, Lisa, Forrester, John, *Las mujeres de Freud*, grupo Editorial Planeta, Buenos Aires, 1996. pág. 103.

239. contradiciendo aquí su tesis de simulación y proponiendo un entramado discursivo y transferencial tal como proponemos en este apartado.

En el tercer periodo de la enfermedad, tras la muerte de su padre, Mikkel Borch-Jacobsen, apunta a que su teatralizar, más que el simple relato de sus historias en el estilo de Andersen que se menciona en este periodo, es en el alemán del texto un “tragedizar”²⁴⁰ (“sie durchlebend [...] tragierte”) que Mikkel Borch-Jacobsen pone en relación en pie de página con la teatralidad o histrionismo de la primer cura catártica y que proponemos relacionar con la tragedia griega y la catharsis.

II. Catarsis

Nos dice E. Roudinesco en su Diccionario de psicoanálisis²⁴¹ que la noción de «cura catártica» se originó en el ensayo publicado en 1857 por el helenista Jakob Bernays (tío político de Freud), con el título de «Elementos del escrito perdido de Aristóteles sobre la acción de la tragedia» (Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie). Hay en él un comentario de un escrito de Jámblico en el que se evoca el «culto sin mácula» del falo, donde se describe el proceso donde la fuerza de las pasiones humanas contenida en el alma puede ser purificada mediante ceremonias orgiásticas que restituyen el equilibrio permitiendo exteriorizar su excitación. Es decir que no se trata simplemente del nombre de «cura catártica» nos dice la autora sino de su concepción aristotélica misma, según lo atestigua la traducción de Bernays, con la palabra alemana Zurückdrängen, del griego «eirgomenai» para las pasiones «refrenadas». Asimismo Bernays, citando a Proclo, advierte que «debemos cuidarnos de la tragedia y la comedia, que imitan costumbres de todo tipo y golpean a ciegas a los espectadores, por miedo a que su fuerza de atracción, habiendo arrastrado a una comunidad de afectos que es fácilmente ocultable, vaya a plagar la vida de los niños con males nacidos de la ilusión, y haga nacer en las almas, en lugar de una homeopatía moderada con respecto a las pasiones, un hábito malo e imborrable». La «sympatheia» que menciona, recuerda el término «Mitgenuss» («co-goce») con el que Freud designará el proceso de la sublimación

240. Borch-Jacobsen M., *Remembering Anna O. A century of mystification*, Routledge, New York, 1996 pág 17.

241. Roudinesco, Elisabeth y Plon, Michel, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1999.

en las Conferencias de introducción al psicoanálisis, nos dice la autora, pero donde podemos apuntar su apoyo transferencial.

El concepto de catarsis ha sido objeto de una discusión interminable a lo largo de siglos, tanto en el dominio de la estética como en el de la filosofía. La catharsis en sí, dice el Diccionario de psicoanálisis,²⁴² es la palabra griega utilizada por Aristóteles para designar el proceso de purga o eliminación de las pasiones que se produce cuando el espectador asiste en el teatro a la representación de la tragedia. Aristóteles hizo de la catharsis el pivote de su concepción de la tragedia: la función trágica consistiría en «purificar» las malas pasiones (terror, piedad) por medio de su puesta en juego con ocasión de la representación de actos «virtuosos y realizados»

En 1857, Jacob Bernays (1824-1881), el tío de Martha Bernays, futura esposa de Sigmund Freud, publicó, como anticipábamos, una obra médica sobre el tema. Oponiéndose a Lessing (1729-1781), quien había dado a esta palabra una interpretación moral haciendo de la catarsis una "depuración" o una "purificación", Bernays subrayaba que Aristóteles, hijo de un médico, se había inspirado en el corpus hipocrático. De allí la idea de que el tratamiento debía hacer surgir el elemento opresivo para provocar un alivio, más bien que hacerlo retroceder mediante una transformación ética del sujeto. Se trataba de hacer salir del sujeto, mediante la palabra, un secreto patógeno, consciente o inconsciente, que lo ponía en estado de alienación. Entre 1857 y 1880 se publicó una cantidad considerable de trabajos en lengua alemana sobre esta noción, inspirados en el de Bernays. En Viena, donde reinaba el nihilismo terapéutico, las tesis de Bernays fueron sometidas a diversos exámenes críticos, y siguiendo las huellas de esta gran moda de la catarsis, Josef Breuer y Sigmund Freud, ambos marcados por la enseñanza aristotélica de Franz Brentano, recurrieron al concepto. Este apareció por primera vez en la pluma de ambos en 1893, al mismo tiempo que el de abreacción en la Comunicación preliminar, que dos años más tarde, iba a ser el capítulo inaugural de los Estudios sobre la histeria: "La reacción del sujeto que sufre algún daño sólo tiene un efecto verdaderamente «catártico» cuando es

242 Roudinesco, Elisabeth y Plon, Michel, Diccionario de psicoanálisis, Paidós Ibérica, Barcelona, 1999.

verdaderamente adecuada, como en la venganza. Pero el ser humano encuentra en el lenguaje un equivalente del acto, equivalente gracias al cual el afecto puede ser «abreactuado» casi de la misma manera.”²⁴³ Como lo ha subrayado Albrecht Hirschmüller en 1978, los dos autores empleaban este término desde bastante tiempo antes. Sin embargo, es a Breuer a quien hay que atribuir la creación del método, la revivencia de una situación traumática liberaría el afecto «olvidado» y este restituiría al sujeto la movilidad de sus pasiones. Freud lo utilizó a su vez para el tratamiento de Emmy von N. (Fanny Moser).”²⁴⁴ “Mucho tiempo después (1920), Freud indicará que produjo este abandono cuando reparó en la paradoja que trae consigo la noción de catarsis: si, en efecto, toda revivencia de la escena trae una purificación, no se ve por qué al renovar su repetición no se sigue un alivio mayor. Por otra parte, no se ve tampoco por qué el hecho de vivir una escena traumática debería abolir su nocividad. La transferencia no se reduce a una revivencia de una escena antigua. El abandono de la noción de catarsis debía marcar el verdadero nacimiento del método psicoanalítico. Ya no se trata de «abreaccionar» una energía no liquidada, sino de descubrir y elaborar el deseo inconsciente del sujeto a través de sus manifestaciones transferenciales.”²⁴⁵

En el artículo “Todo el mundo de ensueño. Usos y significaciones de la Antigüedad clásica en la obra de Freud”,²⁴⁶ Joëlle Hullebroeck, nos dice que Jacob Bernays fue un destacado e

243. Freud, Sigmund, Breuer Josef, Estudios sobre la histeria, Amorrortu Ediciones, Vol. II, Buenos Aires, 1985.

244. La tesis fundamental del libro de Mikkel Borch-Jacobsen apunta a la falsificación de la cura en términos de simulación de tratamientos paradigmáticos de la época para situar el origen de la cura analítica no en un mito sino en unos hechos falsarios y fechables y a su mistificación a los fines de atribuirse, adelantándose a Pierre Janet, la invención del método catártico. Leemos en el Diccionario de Psicoanálisis en relación a este último punto: “En Francia, hacia la misma época, Pierre Janet creó un método muy próximo (recuperación de un recuerdo y abreacción), al que dio el nombre de “disociación verbal” o “desinfección moral”. Janet reivindicaba la prioridad de la invención. Por ello, para evitar una disputa acerca de este tema entre París y Viena, Breuer, impulsado por Freud, presentó el caso “Anna O.” (Bertha Pappenheim) como prototipo de una cura catártica. Los trabajos de la historiografía experta, inaugurados por Henri F. Ellenberger, y continuados por Hirschmüller, han permitido restablecer la verdad acerca de este caso princeps. Más allá de la disputa acerca de la prioridad, entre el procedimiento de Janet y el de Breuer existe una diferencia radical. Aunque en ambos casos el médico interroga al paciente bajo hipnosis para acceder a las representaciones inconscientes, Janet procede por sugestión, sin buscar el acontecimiento inicial responsable del efecto patógeno, mientras que Breuer, por el contrario, busca el elemento original, para ligarlo a los afectos y provocar la abreacción. De modo que, desde el punto de vista teórico, hay pocas semejanzas entre los dos métodos.” Roudinesco, Elisabeth y Plon, Michel, Diccionario de psicoanálisis, Paidós Ibérica, Barcelona, 1999. Entrada: Bertha Pappenheim y Fraulien Anna O.

245. Roudinesco, Elisabeth y Plon, Michel, Diccionario de psicoanálisis, Paidós Ibérica, Barcelona, 1999.

246. <http://www.revistapsicoanalisis.com/category/revista-2003/joelle-hullebroeck-2003/>

influyente filólogo de su tiempo, en contacto intelectual estrecho con figuras de la talla de Nietzsche, Rohde, Mommsen y Wilamowitz. Especialista en Scaliger, en Heráclito, en Aristóteles y en el judaísmo en la época greco-romana, es autor de excelentes ediciones críticas de textos antiguos. “Hijo mayor de un judío ortodoxo versado en el Talmud, que tuvo una destacada trayectoria como filólogo clásico con muchas dificultades para conseguir puestos y reconocimientos académicos a causa de la segregación antisemita a lo largo de su carrera académica. Su obra sobre la teoría de la tragedia de Aristóteles, cita el autor, ‘creó sensación y provocó innumerables respuestas y discusiones’ (Momigliano, 1969), suscitó ‘no menos de ciento cincuenta trabajos de adhesión y repulsa’ (Lain Entralgo, 1958). (...) Bernays rompe resueltamente con la interpretación moral de la definición aristotélica y entiende la ‘catarsis de las pasiones’ como una purgación del alma, en el sentido más puramente médico de tal expresión. (...) El agente purgativo determinaría un recrudecimiento del trastorno en el humor causante de la enfermedad, y esta exacerbación del trastorno provocaría la expulsión o “descarga” de la materia pecante y restablecería el equilibrio corporal’ (Lain Entralgo, 1958).”²⁴⁷

Los Estudios sobre la histeria contienen numerosas expresiones de tono aristotélico, tal como “la causa o el incidente desencadenante”, las reflexiones en torno a las “cadenas asociativas” y “leyes de la asociación”, los mecanismos de “borramiento de los recuerdos”, o el énfasis puesto en las representaciones para citar algunos ejemplos. “La palabra misma de “abreacción”, si bien parece ser un neologismo creado por Breuer y Freud (Laplanche & Pontalis, 1967), tiene en su definición de “descarga emocional mediante la cual un individuo se libera del afecto vinculado con el recuerdo de un evento traumático” una extraña familiaridad con expresiones de Aristóteles. Hay aspectos de la teoría aristotélica de la tragedia, como los conceptos de anagnorisis (reconocimiento) y peripeteia (cambio de fortuna) que sugieren las metas y el método de la terapia psicoanalítica, ambos pensadores comparten la idea de la centralidad de los vínculos familiares (Rudnysky, 1987). En su comprensión de los sueños Freud privilegia

247. Hullebroeck, Joëlle, Todo el mundo de ensueño. Usos y significaciones de la Antigüedad clásica en la obra de Freud, Revista Latinoamericana de Psicoanálisis Vol 6, 2004. <http://fepal.org/images/2004REVISTA/joelle.pdf>

los mecanismos y las figuras retóricas, aspectos que también lo acercan al pensamiento aristotélico. De hecho, Steiner (1994), nos dice el autor, encontró en la Biblioteca de Freud una traducción hecha por Gomperz de la Poética de Aristóteles publicada en 1897. Una cadena vincula estrechamente Aristóteles, Brentano, Bernays, Gomperz y Freud que habrá que precisar con mayor detenimiento en las obras mismas de Freud.”²⁴⁸

III. De la vida doméstica: las dos Cordelias

“En una carta a su prometida, escrita en 1883, Freud describió una tarde con Breuer de la siguiente manera: ...sostuvimos una larga conversación sobre la enfermedad moral, y las enfermedades nerviosas y las historias más extrañas de casos— salió a relucirla de tu amiga Bertha Pappenheim-, pero después la conversación se volvió muy personal e íntima y me contó muchas cosas acerca de su esposa y de sus hijos... Entonces le dije con toda franqueza: esta misma Martha que por ahora está en Düsternbrook con dolor de garganta, es en realidad una dulce Cordelia, y mantenemos una gran intimidad, así que nos podemos contar cualquier cosa. Entonces me dijo que él también llamaba a su esposa por este nombre, porque ella es incapaz de demostrarle afecto a nadie más, ni siquiera a su propio padre. Y deben de haberles estado zumbando los oídos a las dos Cordelias, una de 37 años y la otra de 22, mientras pensábamos en ellas con una gran ternura.”²⁴⁹

“Fue cuando Bertha pareció invadir su propio matrimonio a través de su extraña evocación de la escena de la concepción de su hija cuando Breuer se asustó. El silencio de su esposa pudo ahora ser interpretado: el silencio de la mujer agraviada, demasiado orgullosa para reclamar de manera verbal, ya que cualesquiera que fueran, las palabras irían más allá de lo que había que decir. Ese es el verdadero significado de que Breuer confesara a Freud en julio de 1883 que llamaba Cordelia a su esposa. Y si su esposa era Cordelia, ¿quién es él sino

248. *Ibidem*.

249. Forrester, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, Fondo de cultura económica, México D.F., 1995, pág. 39.

Lear, que no podía reconocer el amor honesto cuando lo miraba a la cara sino que necesitaba una demostración excesiva y antinatural de ese amor?”²⁵⁰

IV. De la tragedia: El Rey Lear

Lear²⁵¹ relata su propósito de dividir en tres partes su reino y “de desembarazar a nuestra vejez de todas las preocupaciones y asuntos y confiarlos a fuerzas más jóvenes, mientras nos arrastramos hacia la muerte, libre ya de todo peso”. Con ese propósito va a anunciar las respectivas dotes de sus hijas y evitar así futuras disputas y se pregunta entonces: “cuál de vosotras más nos ama, para que podamos asignar nuestra recompensa más generosa a aquella en quien la naturaleza rivalice con el mérito?” Gonerill, la primogénita, le hace saber que lo ama “tanto como jamás amó un hijo o un padre fue amado; mi amor deja corto el aliento y débil el discurso; os amo más allá de toda forma de comparación”.

Regan, se declara entonces “enemiga de todos los demás goces que posee la más preciosa constitución de los sentidos y descubro que solamente soy dichosa en el amor de vuestra querida alteza”.

Cordelia, la pequeña, declara no estar segura que su amor “es más fuerte que mi lengua” y al ser interrogada por su padre sobre lo que puede decir para obtener un tercio más espléndido que sus hermanas y estando en juego su dote declara: “no consigo alzar mi corazón hasta mis labios. Amo a vuestra majestad conforme a nuestro vínculo, ni más ni menos.” (...) Tal vez cuando yo me case, el esposo que reciba mi fe obtendrá con ella la mitad de mi ternura, la mitad de mis cuidados y la mitad de mis deberes; de seguro,

(...) “Jamás me casaré, ciertamente, como mis hermanas, para amar únicamente a mi padre.

Lear, sorprendido responde: “¿Tan joven y tan inflexible?

250. Appignanesi, Lisa, Forrester, John, Las mujeres de Freud, grupo Editorial Planeta, Buenos Aires, 1996, pág. 104.

251. Shakespeare, William, Rey Lear, Espasa Libros, Barcelona, 1991.

A lo que Cordelia contesta: “Tan joven, mi señor, y tan sincera.”

Lear resuelve entonces: “¡Está bien! Quédate con la verdad por dote; pues, por los sagrados rayos del sol, por los sombríos misterios de Hécate y de la noche, por todas las influencias de esos globos celestes que nos dan vida o nos matan, abjuro desde ahora todos mis sentimientos naturales, rompo todos los lazos de la naturaleza y de la sangre y te destierro para siempre de mi corazón.

“Yo la amaba profundamente y pensaba confiar mi último descanso a sus cariñosos cuidados.”

Inviste a sus yernos de autoridad y poderes de la realeza, reteniendo solamente los honores de un rey, las rentas y el gobierno de los demás, dividiendo entre ambos la corona.

Kent lo insta a conservar el poder y a reconsiderar su arrebato preguntándole si cree que “el deber tendrá miedo de hablar cuando el poder se incline ante la adulación, ganándose el destierro: ‘Los dioses te den su amparo, muchacha, que piensas con justicia y has hablado con verdad’.”

El Duque de Borgoña la desprecia y el Rey de Francia, su otro pretendiente, se dirige a Lear: “Es muy extraño que aquella a quien hasta ahora preferíais, el objeto de vuestras alabanzas, la alegría de vuestra vejez, la mejor, la más querida, haya podido cometer en tan poco tiempo un acto tan monstruoso como para despojarla del manto protector de vuestro favor.”²⁵²

Suplica entonces Cordelia a su “majestad (ya que no poseo ese arte viscoso y huidizo de hablar sin intención de cumplir y que lo que pretendo lo hago antes de decirlo) que haga saber públicamente que no es una mancha vergonzosa, un crimen o una indignidad, ni un acto impúdico, ni un paso deshonesto, lo que me ha privado de vuestra gracia y favor, sino la creencia en aquello que me enriquece: el no tener una mirada que busca favores o una lengua que me alegro de no tener, aunque el no poseerla me ha perdido en vuestro cariño.

Lear: “Mas te valiera no haber nacido que no haberme hecho más feliz.”

La toma el Rey de Francia por esposa”encendido con ardiente respeto. (...) Pierdes un ‘aquí’ para hallar un ‘dónde’ mejor.”

252. Ibidem 53.

Gonerill toma nota de que “siempre quiso más a nuestra hermana y ahora resulta evidente con qué poco juicio la ha repudiado.”²⁵³

A poco, Gonerill se queja de la Corte de su padre: “son hombres tan agitados, tan viciosos e impúdicos que nuestra Corte, envenenada por sus modales, más parece una escandalosa posada; la gula y la lujuria, más la hacen parecer una taberna o un burdel que un palacio real.”

Lear enfadado por la crítica a sus hombres de “virtudes escogidas y singulares” se ensaña ahora con ella: “Lleva la esterilidad a su vientre, resécale los órganos de la generación y haz que de su cuerpo degradado jamás brote un hijo que la honre. Si ha de concebir, hazle un hijo de maldad, que viva y sea para ella un tormento perverso y desnaturalizado.”

Otra vez embistiendo contra Gonerill: “Eres un tumor, una llaga pestífera, un absceso inflamado dentro de mi sangre corrompida.”²⁵⁴

La desposesión voluntaria de Lear se convierte en forzada

Llama a Edgar “el hombre sin artificios”

Gloucester habla de Edgar, su hijo legítimo. “Tuve un hijo, que está proscrito ahora de mi sangre. buscó mi muerte, pero hace poco, muy poco. Le quise, amigo mío, como jamás quiso un padre a un hijo. Y para decirte la verdad, el dolor me ha vuelto loco”.

Lear a Gloucester: “... Le perdono la vida a ese hombre. ¿Cuál era tu delito? ¿Adulterio? No morirás. ¿Morir por adulterio? No El reyezuelo lo hace y la mosquita dorada copula en mi presencia. ¡Que prospere la fornicación!, pues el hijo bastardo de Gloucester fue más cariñoso que su padre con mis hijas, concebidas entre sábanas legítimas. ¡Venga, lujuria, a profusión pues me faltan soldados! Contempla a esa tímida dama, cuya cara presagia la nieve entre sus muslos, que finge escrúpulos de virtud y menea la cabeza al oír el nombre del placer... Ni la puta ni el caballo desenfrenado van al asunto con un apetito más feroz que

253. Ibidem 74.

254. Ibidem, pág. 109.

ella. De cintura para abajo son centauros, aunque mujeres por arriba; los dioses sólo mandan hasta la cintura, pero más abajo todo es del demonio.”²⁵⁵

Nos apartamos de la interpretación que Freud realiza en *El motivo de la elección del cofre*, de 1913²⁵⁶ (pág 305) del drama del Rey Lear, desde la perspectiva de la vejez y de la disyuntiva, de la que luego de un largo rodeo, propone que no es de la elección entre las hijas de que se trata sino de la elección de una mujer allí donde por la senectud se impone el imperio de la necesidad, la fatalidad. “Así el hombre vence a la muerte, a quien ha reconocido en su pensar. No se concibe mayor triunfo del cumplimiento de deseo. Uno elige ahí donde en la realidad efectiva obedece a la compulsión, y no elige a la terrible, sino a la más hermosa y apetecible.”²⁵⁷ “No debe despistarnos que en *El rey Lear* las tres sean hijas del que elige; acaso sólo signifique que Lear tiene que ser figurado como un hombre viejo: al viejo no es fácil hacerle elegir de otro modo entre tres mujeres; por esa razón estas se convierten en sus hijas”.²⁵⁸

El silencio de Cordelia que enfurece a Lear parece lo imposible de decir ante un padre que reclama todo el amor y que Cordelia encuentra inviable: jamás se casará como sus hermanas para amar únicamente a su padre. Parece ser lo que el padre ha impuesto y a la hora de abdicar reclama.

Lear ignora más bien la senectud rompiendo, efectivamente ante ella, todos los lazos naturales con la sangre, y en palabras de Gonerill, con el juicio.

No hay Reina, no hay mujer de Lear sino preferencias entre sus hijas. Preferencias, que también en boca de Gonerill, lo ponen a la altura de sus hombres: agitado, vicioso, impúdico, envenenador de modales, que convierte al palacio real en taberna o burdel donde reina la gula y la lujuria. Al oírla criticar a sus hombres la condena sin más a la esterilidad, a la degradación de su cuerpo “del que nunca brote un hijo que la honre”.

255. Ibidem, pág. 129.

256. Freud, Sigmund, *El motivo de la elección del cofre*, Amorrotu Ediciones, Vol. XII, Buenos Aires, 1985, pág. 305.

257. Ibidem, pág. 314.

258. Ibidem, pág. 308.

Más que un viejo libertino, como lo llama su bufón, la ley es para él un puro artificio que puede manipular a su antojo: si tiene simpatías por Gloucester –que como un alter ego declara que el amor por un hijo lo ha vuelto loco– proclama al adulterio en ley invitando a la fornicación y convirtiendo a las mujeres de damas a putas gobernadas por el demonio de quienes espera profusamente soldados, reintegrando todo producto en una lógica vertiginosa que convierte a Gonerill, curiosamente, en un “absceso” de su sangre corrompida. Cordelia se sujeta al hilo de la verdad. No llega casi a dar a su hombre la mitad de su ternura ni cuidados, no llega a concebir, muriendo en brazos de su padre quien lejos de ofrecerle ningún manto protector, se adentre aún más en la locura y sin embargo la llama a ella en la escena final “mi pobre loca”.

Tal como lo indican Lucy Freeman y Pollock²⁵⁹ Breuer tenía tres hijas una de ellas también llamada Bertha y Bertha Pappenheim era la menor de tres hermanas. ¿Era su padre, como han señalado muchos autores, no sólo un espléndido patriarca –recordemos que en febrero de 1880, tras la muerte súbita del padre de Martha Bernays, Berman Bernays, su madre nombra al padre de Bertha Pappenheim tutor de sus hijos– sino para ella un Rey Lear? Indudablemente su enfermar la llevó al extenuarse en los cuidados, desoyendo la música del baile de Bad Ischl, hasta contraer ella misma síntomas dejándola su muerte por mucho tiempo sin aquí ni dónde?

¿Es el hijo de sus hijas lo que Lear demanda en el fondo de sus maldiciones? Un hijo de un padre no es el colmo de la maldición en tanto anula la relación filial, condena a la demanda sin resto, a la muerte del deseo? ¿No había llegado Bertha Pappenheim allí donde los cuidados lo piden todo y donde la muerte, por fin, del padre habilita un deseo donde los síntomas balbucean? ¿No es este núcleo incestuoso un absceso (abcès) infeccioso sobre el fondo de la ausencia (absence)?

259. Pollock, George H., El duelo patológico de Bertha Pappenheim: posibles efectos de la pérdida de hermanos en la infancia, Cuadernos clínicos nº 1, Actualidad psicológica, Buenos Aires, 1983.

V. De los ancestros: una rectificación inexorable

Luego de afirmar que en las Memorias²⁶⁰ de Glückel von Hameln, ancestro ilustre de Bertha Pappenheim, por ella misma traducidas, se asegura que Dios ha hecho que los padres amen a sus hijos y les enseñen el bien, pone de ejemplo un relato para ilustrar que los hijos deberán hacer lo propio. Se trata de un pájaro que vivía a la orilla del mar. “Tenía tres hijos pájaros. Un día viendo venir una tormenta, les dijo a sus hijos: “Si no atinamos a atravesar el mar hacia la otra orilla, estamos perdidos.” Pero sus pequeños no sabían aún volar. Cogió entonces a uno de sus hijos con sus garras y levantó vuelo. Cuando estaba a mitad de camino le dijo: “Tu me has dado muchas preocupaciones y mira cómo debo arriesgar mi vida por ti. Cuando yo sea viejo ¿tu te ocuparás de mí y me ayudarás?

El pequeño pájaro respondió: “Mi bien amado padre, hazme atravesar el mar. Cuando tu seas viejo yo te ayudaré como me pides”. El pájaro padre dejó caer a su hijo al mar diciendo: "Mira lo que se merece un mentiroso como tu". “Entonces el pájaro padre dio media vuelta a buscar a su segundo pequeño. En el medio de la travesía le hizo la misma pregunta, y y el hijo le hizo las mismas promesas que su hermano y lo dejó caer del mismo modo diciendo:

“Tú también eres un mentiroso!” Volvió y cogió con sus garras al tercer hijo. A mitad de camino le dijo: “ya ves las penas que me traigo y cómo arriesgo mi vida por ti. Cuando sea viejo y no pueda volar, ¿cuidarás de mi vejez como yo cuido de ti en tu juventud?” Y el tercer hijo le respondió: “Mi querido padre, todo lo que dices es cierto, tu me llenas de cuidados infinitos. Mi deber es hacer lo mismo si fuera posible, pero no puedo darte garantías. Esto es lo que te prometo: un día yo tendré mis propios hijos, haré por ellos lo que tu haces por mí. Y el padre le respondió: has hablado bien, eres un niño inteligente. Te dejaré vivir y te conduciré a buen puerto.”

260. Hameln, Glückel, Mémoires de Gluckel Hameln, Les éditions de minuit, Paris, 1971

VI. Del duelo: Bertha

“El hecho de haberla llevado de paseo al Prater en compañía de su hija [Bertha] –pensando sólo en ser amable– aumentó el sentimiento de intimidad entre ellos, sin que él tuviera conciencia de ello. La hizo, inconscientemente, un miembro de su familia, cuando estaba sentado entre sus dos ‘Bertha’ (tres Bertha, si contamos el probable recuerdo de su joven madre que murió cuando él tenía de tres a cuatro años: también se llamaba Bertha). Bertha Pappenheim pudo haber tenido la fantasía de que era su mujer cuando se paseaban en coche. Algo, ese día, la había problematizado tan profundamente que apenas podía ver”.²⁶¹

“...ellos eran los únicos que hablaban en inglés, lo que lo convertía en su lenguaje secreto. El inglés debía estar, para ella, en estrecha relación con su infancia ya que, cuando su mayor terror, al creer ver salir una serpiente de la pared, trató de encontrar las palabras de una oración pero no pudo recordar mas que una copla infantil en inglés. Esto parece revelar que siendo una pequeña niña alguien de su entorno le había leído coplas en ingles, tal vez su madre o su hermana mayor que había muerto, o una gobernanta. En el momento de las crisis, ella regresaba a un tiempo pasado en el que se había sentido segura y consolada.”²⁶²

Breuer revela que su padre, eminente talmudista, designado por la comunidad judía oficial de Viena para enseñar la religión, en 1840, “se casó con una bella joven, mi madre, de la cual no me acuerdo, ya que murió al nacer su segundo hijo, mi hermano, en la flor de su juventud y de su belleza como puede leerse sobre su tumba.”²⁶³ Su hermano murió de tuberculosis cuando tenía 20 años y su padre a sus treinta años.

261. Freeman, Lucy, *L'histoire de Anna O.*, Presse Universitaires de France, Vendôme, 1977

262. Freeman, Lucy, *L'histoire de Anna O.*, Presse Universitaires de France, Vendôme, 1977, pág. 106.

263. Pollock, George H., *El duelo patológico de Bertha Pappenheim: posibles efectos de la pérdida de hermanos en la infancia*, Cuadernos clínicos n° 1, Actualidad psicológica, Buenos Aires, 1983.

“Así como para su ilustre paciente, la muerte en la familia no era extraña a Breuer. La muerte de su madre fue para él ‘una pérdida irreparable’”,²⁶⁴ dice Pollock, como lo fue para Bertha Pappenheim la muerte de su padre. Ella perdió a sus dos hermanas y a su padre; Breuer perdió a su madre, a su padre y a su único hermano. Tanto el paciente como el médico estaban profundamente implicados, conciente e inconcientemente, en duelos familiares.

Si Breuer se asustó ante la fantasía de embarazo de Bertha Pappenheim es, en parte, tal vez, porque en su espíritu, el nacimiento de un niño, incluso un nacimiento ilusorio, simbolizaba la muerte de la madre; sobre todo si la mujer se llamaba Bertha, ya que su propia madre había fallecido en parto.

“Pollock subraya que Breuer tenía una fascinación evidente por las reacciones ante el duelo y las penas de Berta Pappenheim y que hizo ‘observaciones precisas y superabundantes’ sobre las reacciones ante el duelo. (...) Parecía haber, además, un fenómeno de identificación con ella en tanto niño edípico en duelo. Anna O estaba en duelo no sólo por su padre, en el curso del tratamiento con Breuer, sino también del padre edípico que dio un bebé a otra. El hecho de haberse enterado que la mujer de Breuer esperaba un niño pudo haber reanimado este conflicto primitivo no resuelto de su infancia.”

El duelo está claramente presente en esta cura partiendo de que el enfermar se trama alrededor de la muerte del padre. Queda por determinar si no hay aún más duelos comprometidos.

VII. Transferencia y sexualidad

“Bertha Pappenheim parece en la realidad histórica de su época un personaje tan legendario como los orígenes del psicoanálisis; no se casa, pero el sexo, en sus diversas formas,

264. Pollock, George H., El duelo patológico de Bertha Pappenheim: posibles efectos de la pérdida de hermanos en la infancia, Cuadernos clínicos nº 1, Actualidad psicológica, Buenos Aires, 1983.

ocupa gran parte de su vida: escribe un día que, si la justicia existe todavía en el futuro, las mujeres harán las leyes y los hombres se quedarán embarazados.”²⁶⁵

Freud le escribe a Stephan Zweig en 1932²⁶⁶ a propósito de su libro sobre la prehistoria del psicoanálisis intentando corregir la presunción de que Bertha Pappenheim hubiera expresado ciertos sentimientos sexuales reprimidos aunque Breuer ya se había ocupado de precisar de que el elemento sexual estaba asombrosamente no desarrollado en ella y que nunca afloró en el lapso del tratamiento dicho el elemento de su vida anímica. Añade entonces Freud en su carta, el episodio final de la cura: “... la encontró confundida y retorciéndose con calambres abdominales. Cuando le preguntó qué le pasaba, ella le contestó: ‘¡Va a nacer el hijo del Dr. B.!’ Presa del horror, huyó y dejó a la paciente a un colega.”²⁶⁷

Es en relación a ese episodio –como ya lo mencionamos oportunamente– que Freud manifiesta: “en ese momento tenía en sus manos la llave que hubiera abierto ‘las puertas de las madres’ pero las dejó caer.” Forrester señala que la frase relata el fracaso de Breuer “para fundamentar el psicoanálisis concebido aquí como centrado en la transferencia sexual” [en un momento en que] “la sexualidad brota abiertamente en la forma de una implicación directa con el médico.”²⁶⁸ Forrester sostiene de todos modos que Breuer reconocía de lleno la importancia de la sexualidad en la etiología de las neurosis quejándose de que la clínica ignore dicho factor patógeno o apenas lo roce delicadamente.²⁶⁹ El problema parecía ser más bien la aceptación de la teoría de la seducción y de la sexualidad infantil.

Según Forrester, en *Seducciones en Psicoanálisis*, Freud reprodujo un comentario suyo más tarde en el que aludía a dicha etiología como vinculada a los “secrets d’alcove”. “Breuer

265. Roudinesco, Elisabeth, *La batalla de cien años: Historia del psicoanálisis en Francia. 1885-1939*, Fundamentos, Madrid, 2000, pág. 28.

266. Forrester, John, *Seducciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, Fondo de cultura económica, México D.F., 1995, pag. 30

267. *Ibidem*.

268. Forrester, John, *Seducciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, Fondo de cultura económica, México D.F., 1995, pág. 30.

269. *Ibidem*, pág. 256

se daba cuenta de la ubicuidad del problema sexual. Sin embargo, podemos asegurar, creo yo que esto no garantizaba que él fuera inmune a las fuertes reacciones personales cuando se le implicaba en esta etiología en particular”²⁷⁰.

Dicha confesión de Breuer se sumaba a la de Charcot y a la de Chrobak, referidas a la curación por “dosis repetidas de penis normalis”, de las que Freud habló en *Contribución a la historia psicoanalítica* pero a las que no le sacó partido hasta darle un lugar teórico a la transferencia.

Cita también otro comentario de Freud sobre la participación de Breuer en el Colegio de Médicos de Viena en 1895, en el que se quejó de la subestimación general de la sexualidad de las mujeres argumentando de que no sabemos nada sobre ella: “...las mujeres jóvenes no quieren hablar de ello, y las viejas ya lo han olvidado.”²⁷¹ La carta a Martha Bernays del 31 de octubre de 1883, no aparece en la edición original de la correspondencia de Freud, aunque Jones se refiriera a ella en todos sus puntos y tampoco aparece en la edición completa de la correspondencia.

Forrester subraya que en estas cartas se hace patente “la compleja telaraña de relaciones médicas y familiares que reúne Breuer a con Bertha Pappenheim, y la fascinación que ella ejerce sobre los hombres”. Breuer también tiene muy buena opinión de ella y dejó de atenderla porque podía ser una amenaza para la felicidad de su matrimonio. Su propia esposa no soportó que se dedicara exclusivamente a una mujer de quien obviamente hablaba con gran interés. (...) Es curioso que nadie más que su médico actual se haya acercado a la pobre Bertha; ella, que cuando aún estaba sana hubiera podido volver loco al hombre más sensato: ¡Qué mala suerte tuvo esta joven!”²⁷² le contesta Martha. Forrester subraya que en lo que Martha vio como tragedia de destino, Freud supo ver más tarde allí la transferencia, en la que ni Breuer, ni Chrobak, ni Charcot pudieron fundar un campo.

270. *Ibidem*, pág. 31.

271. *Ibidem*.

272. *Ibidem*, pág. 36.

En una línea muy parecida plantea Davidson, que la historia oficial presenta a “Freud como un genio solitario, aislado y condenado al ostracismo por sus colegas, creando el psicoanálisis sin la ayuda de nadie y en perpetua lucha con el mundo entero”,²⁷³ mito que se opone al otro por el que Freud sería “un demagogo, usurpador y megalómano, apropiador de teorías ajenas previamente desarrolladas del que se extrae “que, por ejemplo, Richard von Kraft-Ebing empleó la idea de libido y Ellis la idea de autoerotismo, que Fliess hizo un uso central de la bisexualidad, que Moll descubrió la sexualidad infantil años antes que Freud, que Moll descubrió la idea de sexualidad infantil años antes que Freud, que Iwan Bloch habló de zonas erógenas y así sucesivamente hasta el infinito.”²⁷⁴

Ambos enfoques, nos dice Davidson son inadecuados para entender “si fue un creador de pensamiento o sólo un conservador y en ocasiones un ampliador de ideas ajenas (...) si el espacio conceptual de Freud continúa o rompe con el de sus predecesores.”²⁷⁵ A propósito del concepto de perversión, que Davidson rastrea exhaustivamente, nos habla del concepto de mentalidad del que nos dice que incluye “un conjunto de automatismos o hábitos mentales que caracterizan la comprensión y las representaciones colectivas de una población”²⁷⁶ y que dichos hábitos tienen una temporalidad lenta que no admite muchas veces la mutación conceptual rápida. Davidson concluye, de todos modos, en que hay en Freud la marca del genio, la innovación conceptual más allá de haber partido de la psiquiatría de su época, aunque, nos advierte, muchas veces el genio vaya por delante incluso de sí mismo y aunque muchas veces, Freud mismo la anule.

273. Davidson, Arnold. I., *La aparición de la sexualidad*, Alpha Decay, Barcelona, 2004, pág. 116.

274. *Ibidem*, pág. 117.

275. *Ibidem*, pág. 118.

276. *Ibidem*, pág. 144.

CONTEXTO

4.1 El contexto judío

Escribe Paul Johnson en *La historia del pueblo judío*²⁷⁷ que la gran diáspora sefaradí comenzó entre el 1492 y el 1497 y que movilizó a los judíos del mundo entero: “la llegada de un numero elevado de refugiados generalmente provocaba otras expulsiones. Muchos judíos casi totalmente desposeídos se convirtieron en buhoneros. Antes, en las ciudades islámicas vivían en distritos especiales desde tiempos antiguos, casi todas las grandes ciudades islámicas tenían uno. Esta situación era aceptada por los Judíos si les ofrecía seguridad o comodidad. Los protegía a su vez de la secularización.”²⁷⁸ La Reforma significó una mejora para los judíos ya que después de la expulsión católica quebró la unidad monolítica de la Europa latina renovando el interés por los estudios hebreos y por el antiguo testamento. Lutero buscó apoyo en los judíos pero no consiguió su adhesión al movimiento y los atacó en un panfleto. Consiguó que fuesen expulsados de Sajonia y en la siguiente década los eliminó de muchas ciudades alemanas. La contrarreforma hizo otro tanto y pese a que la política papal los amparaba, la influencia de Erasmo desembocó en la solución veneciana en Roma: el gueto, que se extendió rápidamente a todas las ciudades de los Estados papales.

Los judíos habían adoptado el congregacionismo, sus comunidades elegían sus propios rabinos, eran colonos expertos, dado que eran extranjeros y viajeros desde la antigüedad, por lo que habían adquirido y perfeccionado habilidades propias de los inmigrantes, “sobre todo la habilidad para concentrar riqueza de modo que fuera posible retirarla enseguida de un lugar de peligro y llevarla a una región de reasentamiento.”²⁷⁹ Todo su quehacer estaba orientado a contribuir y a garantizar su movilidad y a tener acceso a capital circulante lo que hacía que fuesen bien acogidos, así como por su espíritu innovador en cuanto a lo económico. Es así como se adaptaban con facilidad. Si bien eran fuertemente conservadores dentro de su universo aislado y no se vinculaban mayormente a las sociedades locales eran “empresarios

277. Johnson, Paul, *La historia de los judíos*, Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 1991.

278. Ibidem, pág. 249.

279. Ibidem, pág. 252.

capitalistas naturales”. El trato con el dinero, su aceptación, tenía raíces profundas en la biblia y en los comentarios rabínicos: el “judaísmo no polarizaba la piedad y la prosperidad. Elogiaba al pobre, deploraba la avaricia, pero también sugería constantemente vínculos entre las cosas buenas de la vida y el mérito moral.”²⁸⁰ El comercio había sido tratado con realismo por la catedrocracia, ya que muchos de sus miembros se dedicaban a ello, vivían de él a través de sus familiares o compatibilizaban con él sus actividades religiosas e intelectuales como Maimónides o Nahmánides, y estaban muy preparados para “aprovechar el crecimiento de la economía mundial que caracterizó el siglo XVI (...) no tenían más alternativas que extender la diáspora y buscar nuevos canales para sus cualidades comerciales. Apoyaron financiera y tecnológicamente los viajes de Colón hacia el Oeste y fueron a las Américas siendo los primeros comerciantes que organizaron factorías.”²⁸¹ Hacia el Este también fueron muy activos. Cuando Rusia representó un obstáculo insalvable comenzó un proceso de colonización judía en Polonia, Lituania y Ucrania, donde pudieron organizar unas formas de autogobierno inéditas desde el exiliarcado. Pese a la hostilidad de que se les hacía objeto en Polonia los reyes vieron en ellos un motivo de desarrollo y explotación, lo cual permitió el establecimiento de comunidades judías que tenían a su cargo la recaudación de impuestos. Mantenían contactos con empresas de familias judías en los países bajos y Alemania inventando un nuevo tipo de crédito que aprobaba la financiación a otro judío a cambio de un porcentaje. La población europea que crecía y se expandía necesitaban mayores cantidades de grano y eso produjo la asociación entre polacos terratenientes y empresarios judíos que se ocupaban de la importación y exportación y de la venta en tiendas. También producían sus propios productos lo que permitió la creación de aldeas y pueblos, organizando un verdadero proceso de colonización. Hacia fines del siglo XVI “eran importantes en todos los planos de la sociedad y de la administración: recaudaban los impuestos y los derechos aduaneros, asesoraban al gobierno y cada magnate polaco tenía un consejero judío en su castillo para llevar los libros, escribir cartas y dirigir la actividad económica.”²⁸²

280. Ibidem, pág. 254.

281. Ibidem, pág. 255.

282. Ibidem, pág. 256.

En este tiempo de aumento de autoridad del Estado en detrimento del de la iglesia, los judíos educados fueron bien recibidos y tuvieron un papel importante en muchos ámbitos, especialmente en la comunidad mercantil lo que les permitió organizar sus servicios religiosos fuera del ámbito privado e imprimir sus libros y hasta organizar sínodos rabínicos en Frankfurt en varias oportunidades. Las ciudades y los principados de habla alemana que habían expulsado a los judíos en un periodo del siglo anterior volvieron a aceptarlos. El Emperador Habsburgo Maximiliano II permitió que los judíos regresaran a Bohemia. Se reconstituyó la antigua comunidad judía de Viena y en Praga donde Rodolfo había establecido su corte, residían 3000 judíos hacia fines de siglo. Los judíos tenían habilidad para identificar las oportunidades y situaciones nuevas y ofrecer soluciones: el desafío de fines del siglo XVI lo representó la escala cada vez más amplia y el costo de la guerra, y los judíos eran una fuente importante de impuestos y riqueza para la corona que consentían a cambio de protección de otros depredadores. Este acuerdo se cumplió con los Habsburgo y les permitió resistir la guerra de los treinta años que los catapultó al centro mismo de la economía europea. “La red judía de aprovisionamiento en Europa Oriental les permitió suministrar comida y forrajes. Montaron fundiciones y fábrica de pólvora y recorrieron Europa y el Este en busca de armas. sobre todo obteniendo dinero líquido. La vida de un financiero judío en tiempo de guerra era vulnerable. Con el correr del tiempo y a medida que mas y mas potencias intervenían en la lucha los judíos de Renania, Alsacia, de Bohemia y Viena abastecían a todos.”²⁸³

Fue una época de oro para los judíos mientras Alemania sufría el peor periodo de su historia. No sólo sobrevivían sino que prosperaban y se convirtieron en una parte estable del Estado principesco recaudando, promoviendo medidas mercantiles que mantuvieron la solvencia oficial, actuando a veces casi como primeros ministros de príncipes alemanes, ayudando a obtener concentración de poder político y económico. Aparece la figura del judío cortesano. Hubo una veintena o mas de dinastías famosas de judíos cortesanos, entre ellos los Gomperz y los Golds-

283. Ibidem, pág. 260.

chmidt que gozaban de una enorme cantidad de privilegios formando una clase diferenciada que los llevaba a casarse entre ellos y a estar interrelacionados, aunque la tentación de integrarse a las sociedades aristocráticas era grande. Rara vez sucumbían. Al contrario, servían a ella con dinero y como negociadores oficiales ya que sabían que era el único refugio en circunstancias adversas que no tardaron en llegar: en 1648 los campesinos ucranianos destruyeron comunidades enteras matando a una enorme cantidad de judíos. Con ello volvió la tendencia a refugiarse y a reforzar los elementos irracionales y apocalípticos del judaísmo, del mismo modo que el período posterior a la expulsión de la península ibérica acabó con el optimismo racionalista reflejado en la obra de Maimónides. En este periodo se democratizó la cábala que acabó combinada con supersticiones populares y relatos agádicos vulgarizados hasta terminar convertida en “una enredada masa de saber más mágico y místico, con su volumen cada vez más amplio de agregados supersticiosos. Dejo de ser un modo místico de conocer a Dios para convertirse en una fuerza histórica, un medio de acelerar la redención de Israel. Adoptaron alguna de las características de un movimiento de masas”²⁸⁴ encabezado por Luria cuyo mensaje postulaba la idea de que “los sufrimientos judíos eran un síntoma de la quiebra del cosmos”²⁸⁵ y que ellos eran síntoma y parte activa en él, por lo que devolvía cierto aspecto de intervención en su propio destino, cierto protagonismo en los agravios y catástrofes sufridas. Proponía la piedad reflejada en una ola de plegarias como modo de afrontar la crisis y acelerar la llegada del Mesías.

“Durante la primera mitad del siglo XVII en los shtetls judíos y distritos de los guetos de Polonia, Lituania y Ucrania esta forma de judaísmo que abarcaba desde el encumbrado misticismo y la piedad ascética en un extremo del espectro, a la superstición estúpida en el otro, se convirtió en la religión esencial de la comunidad.”²⁸⁶ En esta atmósfera nacen los Dybbuks y los Golem y el folclore de los guetos que se centraba en los demonios y el pecado, especialmente el original, en la transmigración de las almas y en el Mesías, central en la religión judía ortodoxa.

284. Ibidem, pág. 266.

285. Ibidem, pág. 269.

286. Ibidem, pág. 272.

“La serie de catástrofes que se abatieron sobre la comunidad ashkenazi en Europa oriental de 1648 en adelante, y que culminó con la guerra Sueca de fines de la década de 1650, fue un poderoso factor en el surgimiento de las esperanzas mesiánicas. Eran muy intensas incluso en comunidades remotas como Marruecos donde nada se sabía de los desastres polacos.”²⁸⁷ El surgimiento y caída de Shavetai Zevi provocó un derrumbe dentro de este judaísmo.

Mientras tanto la actividad económica judía a principios del periodo moderno se volcó a la aparición de instituciones que promovían los valores papel controlando la bolsa de valores de Amsterdam, siendo los primeros en realizar un negocio a gran escala con valores. “Además del desarrollo del crédito mismo, la invención y la popularización de los valores papel fue probablemente la contribución individual mas importante de los judíos al proceso de creación de riqueza.”²⁸⁸ Crearon mercados mundiales para los artículos de consumo corriente de modo que sus actividades financieras y comerciales se extendieron enormemente en el siglo XVIII. El espíritu racionalista en el gueto se reflejó en la innovación mercantil así como en la catedrocracia que se mantuvo, siendo depositarios de los libros, floreciendo las imprentas y bibliotecas, pero en lo religioso triunfó el conservadurismo reforzando la autoridad tradicional y confiriendo carácter más severo a los castigos de desaprobación comunitaria. En este marco se produce la excomunión de Espinoza en 1656 en Amsterdam, de modo que el impulso racionalista se abrirá paso de forma lenta. La Kabbalah se había incorporado al judaísmo normativo.

Hacia el 1700 la teoría Newtoniana se imponía mientras el escepticismo y el fervor piadoso se extendía en las masas judías de Polonia con matices extremistas. “La sociedad judía era autoritaria y a menudo mostraba ribetes opresores. Estaba dirigida por una oligarquía de mercaderes ricos y abogados-rabinos unidos por lazos conyugales. No era una oligarquía cerrada pues la educación permitía conquistar posiciones en ese marco (era también una meritocracia) pero la mayoría de los pobres continuaban sumidos en la impotencia. Se sentía el

287. Ibidem, pág. 288.

288. Ibidem, pág. 299.

espíritu opresor no solo en la comunidad o sino en el seno de las familias. El gueto era también un patriarcado (el padre tenía derecho a recurrir a la fuerza para enseñar la Torah a su hijo y el hijo díscolo podía ser llevado ante la presencia de los ancianos, condenado y lapidado, incluso podía azotárselo por la primera transgresión; la hija podía ser dada matrimonio por su padre cuando era menor; se enseñaba los niños que honrar a los padres era equivalente a honrar a Dios y el grado de subordinación era excesivo.”²⁸⁹

En ese contexto de fervor piadoso surge la figura del Baal Shem Tov, que luego de la decepción que significó la figura de Shabbetai Zeví, no hablaba de Mesías sino del Zaddik, una figura a medio camino entre el hombre común y el Mesías, inventando una forma de plegaria popular que permitía a judíos humildes ofrecer su contribución. “Toma el libro de oraciones y concentra todo tu poder en las letras: no lee, ejecuta un acto de voluntad, las formas reales de las letras se disuelven (idea cabalística) y los atributos divinos ocultos en las letras llegan a ser espiritualmente visibles.”²⁹⁰ Lo llamaba “Entrar en las letras” o “pasar a las cámaras de las oraciones”.²⁹¹ “Dejo que la boca diga lo que desea decir”, por consiguiente la ceremonia jasídicas llegaron a ser unos episodios muy ruidosos.”²⁹²

Elías ben Salomón Zalman se opuso a este fenómeno juzgándolo como ofensivo, tachando de idolatría la idea del Zaddik y de afrenta la plegaria como sustituto del saber, lo que no hizo retroceder el fenómeno del jasidismo sino que lo arraigó aún más dentro del judaísmo extendiéndose hacia el Oeste y difundiéndose en todo el mundo. El intento ortodoxo de sofocarlo pronto se vio enfrentando otra amenaza: el Iluminismo judío o la Haskalá y sus adeptos, Maskilim.

289. Ibidem, pág. 301.

290. Ibidem, pág. 302.

291. Ibidem

292. Roudinesco, Elisabeth, *A vueltas con la cuestión judía*, Anagrama, Barcelona, 2004 pág 32-33.

4.2 Viena y el judaísmo

Los judíos, quienes desde el medioevo constituían una comunidad religiosa y social cerrada, comienzan a ver limitados –con diferentes matices– sus derechos civiles en los diferentes estados de Europa. En 1750, Federico II de Prusia, autoriza la transmisión del derecho de residencia sólo a un hijo y les prohíbe dedicarse a profesiones y oficios que ejercieran los ciudadanos. En el imperio de los Habsburgo hacia 1670 habían sido expulsados de Viena, así como de todos los Estados gobernados por la Corona.

Con el surgimiento del despotismo ilustrado comienza una política de integración. Según la Toleranzpatent, otorgada por José II a los judíos de Viena a principios de 1782, se anularon las restricciones en los traslados y residencia, se abolió la capitación especial, se dieron concesiones para el trabajo, se eliminó el distintivo amarillo y se otorgó el derecho a abrir escuelas propias. También quedaron abolidas muchas restricciones religiosas, como la del uso forzoso de la barba y la de salir en fiestas religiosas. Preocupado por modernizar la sociedad austríaca y por reforzar el poder de la monarquía, incluía tendencias reformadoras intentando hacer de los judíos sujetos leales y útiles, como la de la concurrencia obligatoria a escuelas públicas y la prohibición de redactar documentos en lengua hebrea o ídich. Permitió el ingreso de los judíos a la universidad y eliminó algunas restricciones comerciales y de ejercicio de ciertos oficios. Rompía con el antijudaísmo tradicional de los Habsburgo que consistía en hacer ciertos arreglos con las élites judías –de las finanzas, del comercio y con los judíos cortesanos– pero que era hostil a la emancipación total y a la integración del conjunto. Las nuevas disposiciones se juzgaron tan revolucionarias que provocaron la oposición de los propios judíos –eran vividas por las comunidades tradicionales como una amenaza de abrir a ciertos sectores la vía de la asimilación a la lengua y a la cultura alemanas borrando los particularismos– y por los no judíos, por lo que los herederos de José II volvieron a poner en vigor algunas de las antiguas restricciones aunque manteniendo la política de integración de los judíos a la vida del país.

Comienza a gestarse paralelamente, en función de la dilemática apertura de un espacio integracionista, un movimiento judío ilustrado, la Haskalá, que se reúne bajo el lema: “ser hombre en la calle y judío en el hogar”, y que luchará hacia la década de 1860 para abrirse paso entre la tendencia asimilacionista, y la fidelidad a las tradiciones milenarias. Luchará por mejorar la imagen social del judío y fijar una posición contra el oscurantismo medieval, pero dando lugar a la erudición rabínica. “Los Judíos pueden ya, como proclama Moses Mendelssohn, padre de la ilustración judía, ser a la vez ‘judíos y alemanes’ y no ‘judíos en privado y alemanes por fuera’: no vivir dos filiaciones que se excluyen mutuamente, sino dos identidades afirmativas claramente definidas, una vinculada a una fe más interiorizada y depurada de siglos exteriores (ritos alimentarios, obligaciones diversas), la otra, a la tierra: ‘adaptaos a las costumbres del país en que estéis desterrados; pero respetad sin falta la religión de vuestros padres. Soportad estas dos cargas como mejor podáis’.”²⁹³

El pueblo judío encuentra otra ocasión con la caída del absolutismo barroco y la instalación del dominio constitucional real (1860-1900) cuando el liberalismo austríaco llega al poder con una base social débil y limitada, transformando las instituciones estatales de acuerdo con los valores de su cultura legal, moralista y científico racionalista —opuesta a la de la herencia monárquica estética y sensualista— ofreciendo emancipación total en 1867, oportunidades y posibilidad de asimilación a la modernidad. “Para los intelectuales de la sociedad cristiana el interrogante planteado por el iluminismo era qué papel debía representar Dios en una cultura más bien secular, a los ojos de los judíos el problema era más bien qué papel debe representar el conocimiento secular en la cultura de Dios. Pues todavía estaban aferrados a la visión medieval de una sociedad religiosa total.”²⁹⁴

El racionalismo de Maimónides nunca había anclado en el judaísmo y esto los hacía objeto de desprecio y burla por parte de los cristianos educados. “Vestidos con ropas extra-

293. Johnson, Paul, *La historia de los judíos*, Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 1991, pág. 303.

294. Ibidem, pág. 304.

ñas aferrados a supersticiones. Nada sabían de la erudición judía ni les importaba. Para estos intelectuales gentiles el problema era cómo salvar de la ignorancia y oscuridad a este pueblo patético.”²⁹⁵

Mendelsohn es una figura central a la hora de proponer –frente a la proclama de someter a los judíos o expulsarlos, o la mas “esclarecida”, de ayudarlos a que dejen de ser judíos–, que se comparta una cultura común o que se les permita seguir siendo judíos sin más. Para ello comenzó a escribir en alemán e inició una defensa racionalista del judaísmo promoviendo cambios para que se desembarazara de su faz más inaceptable, como la de la práctica de la excomunión, tendiendo puentes entre el iluminismo y la gran masa ortodoxa. “Siguió los pasos de Maimónides al argüir que las verdades religiosas podían ser demostradas por la razón, pero mientras Maimónides deseaba reforzar la verdad racional con la revelación, Mendelsohn quería prescindir de la revelación. El judaísmo no era verdad revelada sino ley revelada. La ley de Moisés era el medio en virtud de la cual el pueblo judío alcanzaba la felicidad espiritual. La verdad no necesitaba milagros para convalidarla.”²⁹⁶ Proponía básicamente que los judíos practicasen su culto en el hogar, y fuera, participaran de la cultura europea general. Esto se interpretó como que pertenecían a la cultura del pueblo en el que vivían, por lo que se dedujo que se disolvía la unidad de la comunidad judía mantenida durante 1500 años, excepto en lo concerniente al mantenimiento de la fe en el plano íntimo. “Aportaba al hombre preceptos y un código de vida pero no intentaba controlar sus pensamientos.”²⁹⁷ Las esperanzas en Europa para el iluminismo judío fueron ilusorias: fueron expulsados, sometidos a bautismos forzosos, debían pagar impuestos de protección, se les prohibía ejercer la mayoría de oficios y profesiones, y estaban obligados a germanizar sus apellidos.

En Francia en 1791 se otorgó la emancipación total a los judíos eliminando guetos y barrios judíos. Napoleón también eliminó los guetos italianos e hizo lo posible por integrarlos. Otro

295. Johnson, Paul, *La historia de los judíos*, Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 1991, pág. 306.

296. Johnson, Paul, *La historia de los judíos*, Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 1991, pág. 306.

297. Ibidem

tanto sucedió con la monarquía de Prusia, que en 1812 los reconoció como ciudadanos de pleno derecho y abolió todos los impedimentos e impuestos especiales. A pesar —o tal vez por estos progresos—, un “nuevo antisemitismo secular desarrolló casi inmediatamente dos temas diferenciados que en teoría se excluían mutuamente pero en la práctica formaban un contrapunto diabólico. Por una parte siguiendo en esto a Voltaire, la naciente izquierda europea comenzó a ver a los judíos como enemigos oscurantistas de todo el progreso humano. Por otra las fuerzas del conservadurismo y la tradición, imitadas por los beneficios que los judíos extraían del derrumbe del antiguo régimen, comenzaron a retratar a los judíos como aliados e inspiradores de la anarquía. Las dos cosas no podían ser ciertas ni lo eran, pero fueron creídas.”²⁹⁸

El segundo mito provino involuntariamente de los intentos bien intencionados de Napoleón de resolver personalmente “el problema judío”. Convocó a una asamblea de Notables judíos en 1806. Quiso complementarla con una asamblea de rabinos y legos cultos que finalmente se reunió bajo el nombre de Sanhedrín, organismo existente pero que no se reunía desde hacía 1500 años creando una enorme suspicacia y tomándolo como prueba de actividad conspirativa que dio lugar a las fantasías de los sabios de Sión que más tarde pergeñarían “Los protocolos de los sabios de Sión.” Momento de nacimiento del antisemitismo moderno: fue un mundo de sospechas el que encontraron los judíos desembarazados de los muros de los guetos. En 1833 se le otorgó el derecho de ejercer la profesión legal en Gran Bretaña. Los Rothschild se convirtieron en los exponentes más ilustres del nuevo fenómeno de las finanzas en el siglo XVIII, a partir de la fundación de la banca privada de manos de familias de judíos cortesanos. Amasaron enormes fortunas y las distribuyeron sabiamente mientras conservaban la confianza de muchos gobiernos y continuaban siendo judíos “en la letra y en el espíritu”. “Las guerras revolucionarias de Francia ampliaron el mercado de formación de capitales que dio espacio a nuevas figuras, entre ellas estaba el grupo judeo-alemán: los Oppenheim, los Rothschild, los Heine, los Mendelsshon.”²⁹⁹

298. Ibidem, pág. 321.

299. Ibidem, pág. 321.

Desde final del siglo XVIII hasta 1848, nos dice Le Rider,³⁰⁰ la situación de los judíos no sufrió en Viena grandes modificaciones. La administración austríaca busca limitar el flujo migratorio de modo que no aumenten el número de familias toleradas que hacia 1820 ascienden a 135, pero la cifra se dispara en vísperas de los movimientos revolucionarios de 1848. Sigue la misma reglamentación en vigor pero la realidad demográfica, económica y cultural es completamente diferente. Algunas familias judías juegan un rol de primer orden en la vida económica, cultural y en la prensa. Como en Alemania y en muchas ciudades europeas los judíos son agentes de modernización a nivel económico e intelectual y juegan un papel vital en los conflictos de 1848, serán muchos los que se contarán entre sus víctimas y los que conocerán el exilio. En el curso de los acontecimientos de 1848 la alianza entre los judíos y el liberalismo está consolidada de modo que la conquista de la igualdad de derechos de los judíos se enmarca en el programa de liberalización de la sociedad en su conjunto bajo el ideal neohumanista de Bildung y Kultur, apoyándose en los clásicos de la lengua alemana: Lessing, Goethe, Schiller, Humboldt.

El liberalismo se impone en Viena en la década de 1860, cuando la monarquía debilitada por los reveses de la Guerra de Italia debe consentir las reformas, hecho que se profundiza en los años '70 con la derrota de Sadowa (guerra austro-prusiana) y que tiene como consecuencia la proclamación del Reich Alemán en 1871, por lo que se concluye el Compromiso austro-húngaro y se libera políticamente la parte austríaca de la monarquía. El crack bursátil de 1873 y la crisis económica que siguen debilitan las posiciones políticas de los liberales que pierden poco a poco el sostén de una gran parte de las clases medias y aparecen en adelante ante la opinión pública como los defensores del capitalismo salvaje. El ascenso del conde Taaffe a la cabeza del gobierno en 1879 marca el fin del periodo liberal y el retorno a una política conservadora. En la alcaldía de Viena conservan el poder pero están en franco declive hacia 1885. El periodo liberal a partir de 1860 es también la edad de oro de la integración de los judíos en la socie-

300. Le Rider, Jacques, *Les Juifs viennois à la Belle Époque*, Albin Michel, Paris, 2013, Prólogo.

dad y en la cultura vienesas. Los intelectuales liberales judíos reformulan la identidad judía moderna actualizando la idea de Bildung definida por Mendelssohn en la época de las Luces y surgiendo, entonces, una gran confianza en la concreción de una síntesis cultural judeo-alemana. El gran rabino Adolf Jellinek interpreta la tradición judía como antidogmática, universalista, racionalista y cosmopolita. Como gran portavoz de este mensaje integrador, Jellinek va a declarar: “Los judíos son los alemanes en Austria, Bohemia, Hungría y Galicia, Moravia y Silesia. Es cita? Dónde? En las provincias donde las nacionalidades están mezcladas ellos representan la lengua, la cultura, la Bildung y la ciencia alemana. Es hostil al sionismo y no representa a los Judíos del Este ni a los Judíos de cultura alemana que se sienten próximos a la Wissenschaft das Judentum de Zunz, quien intentó una presentación moderna y científica de lo que llamó la Ciencia del judaísmo –partiendo del supuesto de que los judíos habían contribuido en gran medida a la cultura universal pero que luego habían caído en una estrechez notable respecto del saber– animando a los judíos a elevarse al nivel de la ciencia. Para los judíos esclavizados mantenerse dentro del judaísmo era una posición muy sacrificada debido a los bloqueos a que estaban sometidos y a que la ortodoxia no reconocía la existencia de dos formas de saber, el sacro y el secular: el secular conducía a la asimilación, “...constituía la inversión exacta de la auténtica actitud judía frente al estudio.”³⁰¹ Zunz tuvo que soportar también la crítica del rabino Hirsch, brillante portavoz de la ortodoxia del siglo XIX que no era oscurantista y no se oponía a la educación secular. De seguir la política de Hirsch los judíos volverán al punto en el que habían estado antes del iluminismo obligados constantemente a distinguir entre dos tipos de saber. Más que la dicotomía de Gordon: “un hombre en su ciudad y un judío en su tienda”, era más bien el saber secular en los negocios o el placer y el saber judío para alcanzar la auténtica comprensión, y nunca llegarían, por este camino, a ser aceptados como parte legítima de la comunidad general. Otro rabino, Krochmel “creía que los iluministas judíos y los ortodoxos modificados eran igualmente inaceptables: los primeros despojaban de vida al judaísmo, los segundos le conferían una fisonomía repulsiva; en las condiciones del siglo XIX ambos lleva-

301. Johnson, Paul, *La historia de los judíos*, Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 1991, pág. 333.

ban a la hipostasia.”³⁰² El inconveniente —nos dice Johnson— era que ninguno de los dos tipos de judíos tenía sentido de la historia judía. Los iluministas creían que era lo que se aprendía en la infancia para después pasar a la historia secular adulta. Los judíos ortodoxos la ignoraban, según decía Krochmel ‘en la Torah no hay temprano ni tarde’.³⁰³

El judaísmo reformado descolla en la segunda mitad del siglo XIX intentando, también, compatibilizar la religión con el mundo moderno, de conformar a la gran masa de judíos orientales y a ortodoxos cultos. Fue fundamentalmente una iniciativa alemana en el tiempo en el que el protestantismo tenía una enorme entrada a partir de las novedades que introducían en la liturgia. El judaísmo reformado consistió, en primer lugar, en un intento de eliminar las antiguas formas del culto que avergonzaban a los judíos cultos por su falta de contenido intelectual y su peso medieval y oscurantista. “El propósito fue crear una decorosa disposición mental de carácter religioso. Los lemas fueron *Erbauung* (edificación) y *Andecht* (devoción)” Se incorporó el órgano y el canto coral.”³⁰⁴ Luego se intentó modernizarlo eliminando la mención del Mesías y el retorno a Tierra Santa. “La idea fue purificar y revitalizar el judaísmo en el mismo espíritu que había presidido la reforma de Lutero. Estaba animado menos por convicción que por una necesidad de transmitir pulcritud social y por el deseo de acercarse más a los gentiles. Su espíritu no era religioso, sino secular. Tenía buenas intenciones, pero era un concepto artificial como tantos esquemas idealistas del siglo XIX, del positivismo comtiano al esperanto.”³⁰⁵ Esta reforma no se vio acompañada de un líder como Lutero, que sin embargo abundaban en la comunidad jasídica. No tardaron en aparecer las controversias. Sin representar más que a una minoría, hacia finales de siglo su fuerza se había acabado. Uno de estos puntos de controversia giró en torno a la lengua que debía ser su vehículo de expresión. Los iluministas deseaban rescatar el hebreo al que veían como un equivalente judío de las lenguas clásicas, otros abogaban por la lengua vernácula y la tercera opción era el ídish, que era la lengua que

302. Johnson, Paul, *La historia de los judíos*, Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 1991, pág. 335.

303. Ibidem, pág. 336.

304. Ibidem, pág. 339.

305. Ibidem

hablaba la mayoría de los judíos. Era la época del nacimiento de los modernos estudios filológicos y muchas lenguas locales adquirirían categoría de idioma moderno. El ídish podría haberla adquirido pero los esclarecidos lo aborrecían por considerarlo una forma corrupta del alemán. “Representaba todo lo que ellos deploraban mas en el gueto y el judaísmo irredento: la pobreza, la ignorancia, la superstición y el vicio.”³⁰⁶ El ídish moderno se formó durante el siglo XVIII y su forma literaria se consolidó en el medio siglo que va de 1810 a 1860 en las ciudades de la diáspora del este de Europa, donde proliferaron los diarios y las revistas y el comercio de libros en esta lengua. Hacia fines de la década de 1930 era el idioma principal de once millones de personas. “Era un idioma fecundo y vivo, la lengua coloquial de una tribu urbana. Tenía las limitaciones propias de sus orígenes. Pero su virtud principal estaba en su sutileza interna, y sobre todo en su caracterización de los tipos y los sentimientos humanos. Era la lengua de la sabiduría de la calle, la lengua del oprimido inteligente, del patetismo, la resignación y el sufrimiento, aliviados por el humor, la ironía intensa y la superstición.”³⁰⁷ Isaac B. Singer. señaló que era la única lengua que jamás había sido hablada por los que ostentaban el poder. El hebreo tendría una sorprendente reaparición de la mano del sionismo que los Maskilim despreciaban porque lo veían como un resurgir del mesianismo místico.

Mientras otros pueblos durante la segunda mitad del siglo XIX luchaban por la independencia nacional –ucranianos, eslovacos, bielorrusos y algunos otros–, los judíos debatían, sin concluir, cómo podían adaptarse a la sociedad los judíos asimilados. Tras la primera guerra mundial la monarquía habsburga, que era una civilización urbana inserta en un imperio rural, se resquebrajó mientras se consolidaban las identidades y los espacios nacionales. Los judíos quedaron mal definidos en esta coyuntura que sólo les creó complicaciones. Por otra parte, la sociedad judía que siempre había forjado intelectuales de carácter sacerdotal ahora se volcaba hacia la producción de figuras cada vez más críticas y creadoras, casi insertas en una vida secular entre las que destacó la figura de Heine, quien rechazaba incluso el judaísmo refor-

306. Ibidem, pág. 344.

307. Ibidem, pág. 345.

mado y se convirtió a un protestantismo no religioso. Sus críticas más mordaces se dirigían a su familia, en particular al varón James de Rothschild, de quien recibía sostén económico. Freud immortalizó su neologismo *faillionario* que albergaba un gran contenido crítico hacia la sociedad judía en general, tal como lo señalará más tarde Hanna Arendt. El judío alemán era un fenómeno nuevo en la cultura europea. Heine lo cultivó y se convirtió, en tanto tal, en el poeta europeo más aclamado hacia la década del '20.

Otro tanto sucedió con Marx. “El socialismo se convirtió en el antisemitismo de los intelectuales”,³⁰⁸ dice Paul Johnson, lo que no impidió que muchos judíos que en otra época se habrían entregado al estudio de los libros judíos, se acercaran ahora con la misma devoción al socialismo cortando sus raíces, aún cuando no habían intervenido en política —salvo con el breve descollar del liberalismo— pero con el bagaje de su tradicional sentimiento comunitario con justicia social y el profundo respeto por el imperio del derecho, propio de su cultura. Los judíos cultos siempre se habían comprometido con la suerte de los judíos pobres y velaban por ellos ante la autoridad. La población judía creció, su esperanza de vida era en más de diez años superior a la no judía y se concentraba en las grandes ciudades, especialmente en los distritos industriales, donde creció especialmente el radicalismo secular. Había centenares de periódicos judíos y casi la totalidad de los judíos sabían leer, por lo que la ancestral sensibilidad ante la injusticia en perjuicio de los judíos tenía ahora un vehículo de expresión a través del cual las noticias sobre los libelos de sangre (Hungría, 1840, Bolonia, 1858, Damasco, 1880) produjeron aún más radicalización, conduciendo en 1860 a la creación de la Alianza Israelita Universal para defender los derechos civiles y la libertad religiosa de los judíos.

Algunas autocracias como la de Austria, Prusia y Roma les respetaban ciertos derechos para expoliarlos. El trato dispensado por la Rusia zarista a los judíos se radicalizó con una hostilidad implacable. Promovió “el primer ejercicio moderno de ingeniería social”:³⁰⁹ en principio

308. Ibidem, pág. 355.

309. . Ibidem, pág. 369.

los confinaron y no podían viajar ni vivir fuera de su asentamiento, ni trabajar ni vender alcohol en las aldeas. Luego adoptó muchas formas, desde los pogromos hasta la invención y publicación de los Protocolos de los sabios de Sión. El propósito manifiesto era impulsar el trabajo productivo de la tierra, pero el propósito real era impulsarlos al bautismo o a marcharse definitivamente. A los pogromos les siguieron más leyes antijudías y el propósito del régimen fue orientar las leyes hacia la violencia. Hubo grandes expulsiones. De modo que a partir de 1881 desembocó en la fuga de judíos dominados por el pánico en dirección a Occidente. Resultó ser la gran oleada de la emigración 1881-1882. El éxodo no se limitó a Rusia, 300000 judíos abandonaron la Galitzia austríaca. Otros emigraron de Rumanía. Este proceso de emigración causó efectos trascendentales, tanto para los judíos como para el mundo.”³¹⁰

“El intento de ‘resolver’ el problema judío creó o mas bien agravó otro problema: la corrupción de la burocracia zarista que llegó a ser incorregible y contaminó el corazón del Estado. Las leyes se cambiaban constantemente y el resultado era nefasto. Los pobres dentro de los asentamientos se volvieron un problema cada vez mas grave (...) en Odessa mas del 30 % dependía de la beneficencia judía. Las leyes de residencia fueron sólo el comienzo de las dificultades de los judíos. El gobierno exigía a las comunidades cuotas fijas de reclutas judíos y a su vez se les prohibían todos los ascensos. Estaban excluidos de la administración en Moscú y San Petesburgo. No había un sólo docente judío en el sistema oficial. Luego estaban las leyes antisemitas que regían la educación: completamente excluidos de las instituciones de altos estudios. La asistencia a colegios secundarios, regida por el sistema de cuotas o *numerus clausus*. En las escuelas, *chedarim*, no podían estudiar ruso, con el propósito de que no obtuviesen una educación secundaria...”³¹¹ A pesar de todo esto los judíos continuaron progresando ya que la discriminación era meramente religiosa y evitable con el bautismo, creando una brecha enorme entre judíos ricos y pobres, atacados tanto por la envidia, como discriminados por su pobreza.

310. . Ibidem.

311. . Ibidem, pág. 368.

En el territorio austríaco, las últimas restricciones de libertad de circulación y de establecimiento para los judíos, nos dice Le Rider,³¹² son levantadas entre 1859 y 1860. La nueva ley fundamental sobre los derechos de los ciudadanos de 1867 acuerda la plena igualdad de derechos. En el mismo año la confesión judía adquiere el mismo estatuto que las otras religiones. La emancipación y la consecuente integración y asimilación y la movilidad social de los judíos se logra sobre las bases de la idea misma de modernidad (entendida como conjunto de representaciones analíticas y críticas, literarias, artísticas, políticas y teóricas de la condición moderna) y de una ideología supranacional de la monarquía habsburga preocupada fundamentalmente de preservar la cohesión de un conjunto eminentemente multinacional. De modo que a partir de 1880, sobre una base de antisemitismo ya presente en la sociedad y de las nuevas corrientes nacionalistas populistas hostiles a la modernización económica, social y cultural, se asiste al acrecentamiento de la población judía en Viena de una forma vertiginosa. Hasta los años 1880 la inmigración provenía de Bohemia– Moravia y de Hungría. A partir de 1880, de Galicia, llegando a representar en 1914 un cuarto de la población judía vienesa, distinguiéndose de la ola migratoria anterior de los judíos asentados en Viena, por la lengua, la ropa, la fidelidad a la tradición jasídica. Su alteridad, nos dice Le Rider, fascina y molesta. Leopoldstadt, donde se instalan mayoritariamente, pasa por un barrio judío o un gueto voluntario, provocando una gran crisis de identidad en los judíos asimilados e integrados de larga data, conduciéndolos a interrogarse sobre aquello que se nombra como la “cuestión judía”, relanzando el debate sobre la identidad judía contemporánea, la manera de afrontar el antisemitismo y las perspectivas de asimilación. A esto se suma el resurgimiento de la tendencia sionista.

Los judíos vieneses ya integrados –y mayormente aglutinados en L’Alsergrund, barrio burgués donde se instala Freud– representan un quinto de la población, razón que se mantiene también en el primer distrito de la gran burguesía y aristocracia. Su integración y ascenso social pasa por el acceso a las instituciones educativas de modo que de 1885-95 y en los años subsi-

312. . Le Rider, Jacques, *Les Juifs viennois à la Belle Époque*, Albin Michel, Paris, 2013.

guientes casi la mitad de los médicos y abogados son judíos, así como una parte significativa de sus artistas, autores, teóricos y científicos, y del público de teatros, conciertos, lectores de libros y periódicos abiertos a las vanguardias y al debate de ideas. La comunidad judía se mantiene cohesionada a pesar su crecimiento y los conflictos de identidad, las tasas de conversiones son bajas al igual que las de los matrimonios mixtos. Es así que el aumento de los judíos vieneses será la causa determinante del nuevo antisemitismo que es más bien xenofobia y que no repara en judíos visibles y no visibles. Dice Le Rider: “Les antisémites fabriquent une altérité juive qui finit pour acquérir une présence à leur yeux plus réelle que la réalité.”³¹³

El sentimiento ancestral antijudío en la Monarquía pronto adquirió una base *Völkisch*³¹⁴ y su primer hito fue un mitin de masas del Movimiento de fraternidad extendiéndose en Alemania y Austria donde la enemistad perpetua a la civilización extranjera y cosmopolita era un hecho, así como que los judíos la representaban en cuanto se esclarecían. Se plasmó en el rechazo de aquellos campos como el de la industria y las altas finanzas, así como en las ciudades donde los judíos estaban especialmente representados.

“El ataque llegaba de todos los ángulos: de la izquierda y de la derecha, de los aristócratas y de los populistas, de la industria y del campo, de la academia y del arroyo, de la música y la literatura, y lo que no es menos importante, de la ciencia. Se atacaba a los judíos al margen de que se mostraran activos o pasivos.”³¹⁵ La situación empeoró en la década de 1880 con la llegada masiva de los judíos del Este que huían de los territorios rusos y cuando el antisemitismo penetró en la política. La respuesta insospechada a la emancipación por parte de los judíos fue la conversión voluntaria a partir del siglo XVIII. “Ya no era un dramático acto de traición, el paso de un mundo otro con la reducción del papel que toda la religión representaba

313. Le Rider, Jacques, *Les Juifs viennois à la Belle Époque*, Albin Michel, Paris, 2013, pág. 19.

314. expresión explotada luego hasta el hartazgo en era Goebbels y afianzada en la LTI, pequeña muestra de cómo esta nueva política comienza a gestarse en aquel tiempo. Nos dice Victor Klemperer: “‘Pueblo’ [Volk] se emplea tantas veces al hablar y escribir como la sal en la comida...” Klemperer Victor, *LTI la lengua del Tercer Reich*. Apuntes de un filólogo, Minúscula, Barcelona, 2001, pág.53.

315. Johnson, Paul, *La historia de los judíos*, Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 1991 pág. 400

en la sociedad, la conversión podía ser menos un acto religioso que uno de carácter secular.”³¹⁶
En el siglo XIX aumentaron mucho más ya que los beneficios eran considerables.

Como decíamos, a partir de 1848 el flujo migratorio de los Judíos originarios de Galicia y Bucovina huyendo de la miseria aumentaba regularmente, pero los pogromos de Rusia en 1881 antes mencionados, provocan un éxodo masivo de Judíos buscando llegar al Oeste de Europa e incluso a América, hasta representar en Viena hacia 1914, un cuarto de la población judía. Se ensancha la brecha social y cultural entre judíos ricos y pobres, entre judaísmo reformado y judaísmo ortodoxo y jasídico, entre judíos integrados, asimilados y judíos del Este, que forman una minoría étnica en el seno de la sociedad vienesa, y son considerados extranjeros por los judíos integrados. Los ‘judíos polacos’, como se les llama, reconocibles por su fisonomía, su ropa y su alemán mal afirmado y teñido de ídish, aparecían como unos extranjeros muy exóticos dentro del contexto judío vienés. La cultura jasídica contrasta vivamente con la imagen moderna y progresista que el judaísmo reformado vienés quiere dar entonces de su culto. Resalta, nos dice Le Rider³¹⁷ el tipo vienés de buhonero judío, apodado vulgarmente de Handeleh, en general procedente de Galicia, que trabaja de costurero, hojalatero, comerciante de pieles de conejo, que transporta en un cesto fijado a su espalda artículos de caucho, jabón, tirantes de pantalón, –pequeño comercio portátil– por los cafés y restaurantes. Se constituye en la figura favorita del imaginario antisemita. Es así que en 1910 los socialcristianos imponen la prohibición de la venta ambulante en las calles de Viena, que los antisemitas avivan desde hace tiempo como reclamo, del mismo modo que la prostitución y el proxenetismo judíos, resultado del grave problema de la trata de bancas dentro del judaísmo enmarcado en el enorme fenómeno de la prostitución de la época.

Ni la Alianza Israelita ni la Fundación de Hirsch se vuelcan en la ayuda al barrio de Leopoldstadt ni a la de otros barrios populares que deberán esperar a la creación en 1910 de la

316. Johnson, Paul, *La historia de los judíos*, Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 1991, pag. 408.

317. Le Rider, Jacques, *Les Juifs viennois à la Belle Époque*, Albin Michel, Paris, 2013, pág. 55.

Asociación de Judíos del Este. Sólo los militantes sionistas y luego la Logia B'nai Brith dan acceso a los rudimentos de la *Bildung* alemana en universidades populares. Las dificultades de integración y de ascenso social de los judíos del Este hace que la cultura ídish permanezca marginal en Viena. Para los judíos vieneses asimilados, nos dice Le Rider, los judíos del Este de Leopoldstadt son a la vez “hermanos y extranjeros”³¹⁸ suscitando una mezcla de fascinación y espanto. Esta confrontación con los judíos del Este pone en cuestión la identidad de los judíos asimilados sobre todo en el contexto del ascenso del nuevo antisemitismo. A los ojos de los judíos asimilados, la cultura jasídica parece un vestigio de la Edad Media, permaneciendo como un desvío de la modernización europea entendida como un proceso de racionalización y de desencantamiento del mundo. Pueden reconocerse en el racionalismo ético del judaísmo reformado, pero no experimentan, generalmente, mas que repugnancia e incomprensión hacia el judaísmo ortodoxo y la mística jasídica. En la visión del sionismo cultural, los judíos del Este son, al contrario, los portadores de una promesa de renacimiento cultural y del retorno a las fuentes para todos los judíos europeos.

Los pioneros vieneses del movimiento sionista estiman que la posición de los judíos de cara a la afirmación de los nacionalismos no puede reducirse a su identificación a la identidad cultural alemana interpretada en el seno del cosmopolitismo “supranacional”. El sionismo, antiguamente vinculado al exilio de Babilonia, reaparece de la mano de la novela de George Eliot: *Daniel Deronda* y del caso Dreyfus, acusado, juzgado y condenado –sobre la base de pruebas falsas– de traición por entregar secretos militares a los alemanes. Encarnan otra modalidad de identidad judía que se propone incluir y apoyar los problemas sociales y culturales de la población inmigrante de judíos del Este que huye de las dificultades económicas en sus países de origen. También apelan a un combate enérgico contra el antisemitismo cuya gravedad subestiman los judíos vieneses de larga data. Proponen que la “cuestión judía” debe impulsar un programa político que confronte a los nuevos partidos más o menos abiertamente antisemi-

318. Ibidem, pág. 57

tas: socialcristianos, pangermanistas y otros nacionalistas. El movimiento sionista vienés tiene gran diversidad interna. El que promueve Theodor Herzl –corresponsal en París de la *Neue Freie Presse* durante el caso Dreyfus donde terminará en seis meses el borrador del libro que daría forma al sionismo moderno: *El Estado judío*. Sionismo político que responde a la crisis del programa de asimilación al que los judíos de Europa occidental habían adherido desde la época de las Luces. Proponía seguir el ejemplo de las distintas nacionalidades de la monarquía Austro Húngara, construir una identidad nacional –los judíos no eran reconocidos como una nacionalidad por la administración austríaca por no identificar una lengua judía– y hacer reconocer un territorio nacional, por lo que Le Rider concluye que Herzl se inspiró más en la monarquía de los Habsburgo que en la tradición judía y en sus antecesores protosionistas. El sionismo de Nathan Birnbaum era un sionismo de corte cultural. El caso Dreyfus acabó con el sueño de la aceptación en la sociedad, ya que en Francia era donde estaba más asentado. De allí salieron las teorías raciales pseudocientíficas como el *Essai sur l'inegalité de races humaines*, de Joseph de Gobineau que pronto se institucionalizó de la mano de Maurras con la Liga antisemita y *La Libre Parole*. La rehabilitación de Dreyfus consolidó aún más la idea de la conspiración de los judíos.

El destino de los judíos de las clases medias y de la gran burguesía se identifica durante los años '60 a '70 a la cultura liberal y a los valores de la *Bildung*. Se sentían cómodos en Alemania, que casaba bien con la catedrocracia judía, pese a la tradición antijudía. Aprovechaban las oportunidades que se les presentaban en el campo de la cultura donde eran reconocidos. En pocas décadas empezaron a conquistar los premios Nobel. Para Jelinek, entusiasta del Movimiento Liberal Democrático, el judaísmo y la germanidad son solidarias en el seno de la monarquía Habsburga. “Exhortaba a no olvidar que el Parlamento central, representante del conjunto de Austria votó los derechos fundamentales en virtud de los cuales todas las leyes de excepción anteriores fueron derogadas y gracias a él hemos adquirido la igualdad de derechos

ante el Estado.”³¹⁹ Para los liberales judíos la situación de los judíos en la sociedad contemporánea estaba ligada al vigor de la herencia de las ideas revolucionarias: separación de las Iglesias y del Estado, igualdad de derechos para todos, concordia y fraternidad, por lo que el trato bárbaro de Rusia hacia los judíos era inconcebible en Austria-Hungría. Confiaban en la autoridad del emperador Francisco José, en cuanto a este flagelo, aunque de a poco se hacen oír las voces condenando la pasividad de las autoridades gubernamentales y de la administración austríaca frente al antisemitismo en Viena y toda Cisletania. La voz mas activa en este sentido será la del rabino Bloch quien consideraba que los judíos debían tomar en sus manos la autodefensa.³²⁰ Siendo en Austria la ciudadanía indisociable de la pertenencia confesional, las reformas liberales habían hecho posible incluso declararse sin confesión, lo que hace posible el matrimonio civil estableciéndose un registro de matrimonios civiles por parte del Estado. En el terreno educativo la enseñanza religiosa es mayoritaria en Austria, y en Viena las escuelas y liceos católicos son aún competencia del Estado. En 1854 se funda una escuela judía sostenida por la comunidad. La secularización de la vida cotidiana en el medio judío vienés “transforma a menudo a los Judíos asimilados en ‘Judíos tres días al año’ donde la práctica judía se reduce a festejar la Pascua, el Año nuevo y el Día del Perdón”.³²¹ Con el triunfo del Partido Social Cristiano, antiliberal, se reconfesionaliza la vida política y cultural vienesa y la institución representativa de la comunidad judía de Viena, la Israelische Kulturgemeinde es reconocida por las autoridades gubernamentales austríacas en 1852, confirmando las responsabilidades concernientes a la organización del culto y al mantenimiento de las sinagogas, a los

319. Le Rider, Jacques, *Les Juifs viennois à la Belle Époque*, Albin Michel, Paris, 2013, pág. 15.

320. De sus estudios históricos extrae una conciencia aguda del peligro que representa el antijudaísmo siempre susceptible de despertarse y de transformarse en antisemitismo y una conciencia crítica de la asimilación que conduce al olvido de la tradición religiosa judía. Analizando la situación de los judíos vieneses en 1886, constata el debacle del liberalismo vienés y el éxito de masas de las nuevas corrientes antisemitas. Insatisfecho por la línea seguida por la organización representativa de la comunidad judía la IKG, Bloch, en la lucha contra el antisemitismo, no tomando ninguna precaución para replicar alto y fuerte a los antisemitas ni para utilizar todos los recursos posibles en el cuadro del estado de derecho habsburgo. Reprocha a los liberales vieneses haber cerrado los ojos al exceso de antisemitismo y de haber renunciado a actuar con severidad contra los insultos públicos y al lugar en que se dejaba a los judíos en la prensa, en las arengas o en los discursos parlamentarios. Denuncia la ilusión de creer que los Judíos asimilados están al abrigo del antisemitismo si adoptan las posiciones nacionales alemanas, checas, polacas. Bloch defiende en consecuencia una concepción particular de la nacionalidad judía concebida como atributo subsidiario de la ciudadanía, al mismo título que la confesión en el seno de un sistema supranacional que permitiría a los Judíos afirmar su nacionalidad sin buscar fundar un nuevo Estado-nación. Le Rider, Jacques, *Les Juifs viennois à la Belle Époque*, Albin Michel, Paris, 2013, chapitre 4.

321. *Ibidem*

registros de nacimiento, de casamiento y de defunción, a las instituciones educativas judías y a las obras de beneficencia y la posibilidad de percibir el impuesto religioso. Esto trae años de conflicto entre la mayoría reformada y la minoría ortodoxa y ultraortodoxa, enfrentadas a partir de los años de 1880 por la inmigración de los Judíos del Este, de modo que podrán ser aplicadas recién en 1896. Dichas diferencias no devienen en ruptura como en Hungría pero redundan en la introducción de la liturgia protestante y del título de predicador aunque el “rito polaco” se introduce en una sinagoga vienesa en respeto de la liturgia de los judíos del Este. Se crea a su vez la Unión Austro-Israelita (ÖIU) de manos del rabino Joseph Samuel Bloch y sostenida por notables asimilados para luchar contra el antisemitismo y en favor del apoyo a los judíos del Este, quien interpretaba la causa del antisemitismo en clave económica: “los artesanos y los pequeños comerciantes independientes se sienten amenazados por la modernización capitalista de la que echaban toda la culpa a los Judíos.”³²²

Después del crack bursátil de 1873, con el retorno de los conservadores monárquicos en 1879 y el ascenso de los movimientos antiliberales y antisemitas junto a la crisis económica de la década siguiente, el escenario político cambia. Comienza una década de estancamiento y descrédito del modelo económico liberal, se acusa de su fracaso a los “especuladores judíos”, y en 1879, el gobernador Taaffe pone fin al periodo de gobierno liberal. En 1882, el programa de Linz del movimiento nacional alemán reúne a Georg von Schönerer, el futuro cabecilla pangermanista y antisemita, al liberal-nacional alemán Heinrich Freidjung y al demócrata-liberal Victor Adler. Los liberales conservaron una influencia considerable en la alta administración y en la prensa vienesa. La Neue Freie Presse, dirigida por Moritz Szeps a partir de 1881, es un bastión de la cultura liberal de la burguesía vienesa. Juega un rol central en la vida política, económica y cultural de la capital, —criticado mordazmente por Karl Kraus en su revista Die Fackel—, lo que supone casi un pacto sistemático con los nacionalistas alemanes, hecho que se hará patente en la Primera Guerra mundial cuando se deje ver el posicionamiento nacionalista, belicista e imperialista de

322. Ibidem.

los dirigentes de las potencias centrales. Sin embargo, en torno a lo judío, asume una posición discreta de modo que sus lectores no la identifiquen como un órgano de la prensa judía –aunque entre sus redactores está Theodor Herzl– y pese a que no presta ningún apoyo a la causa sionista.

En 1879 un panfletista anarquista de Hamburgo introducía el término “antisemitismo” fundando la Liga Antisemita. En 1882 se reúne el primer Congreso Internacional Antijudío en Dresde y reuniones similares tienen lugar en otros sitios. Comienza la andadura de Karl Lueger.³²³

Hacia 1880, entonces, se instala un código antijudío inédito, ahora antisemita, que se propaga en todas las esferas de la sociedad. Las reacciones judías no tardan en llegar, confrontando a las generaciones. Crea un conflicto entre padres, vinculados a la cultura liberal en declive, e hijos que deben afrontar los cambios socioculturales. Sus expresiones son extremadamente diversas, al decir de Le Rider: del hiperasimilacionismo autodestructor (Weininger) al sionismo de Herzl, del esteticismo de Richard Beer Hofman a la crítica al esteticismo y a la corrupción de los medios (Karl Krauss), del desgarramiento post wagneriano de Gustav Mahler a la puesta al desnudo de la disonancia de Schönberg. Entiende que incluso Freud hará, a partir de este fenómeno, una reinvención de la identidad judía no ortodoxa basada en la figura de Moisés, descartando toda identidad nacional, toda posición sionista y definiendo un nuevo ideal ético y científico. Del mismo modo se expresa Elisabeth Roudinesco, al afirmar que entre 1857 y 1910 los hijos de la burguesía judía de Viena, la gran metrópoli judía de la Mitteleuropa, –ante el impacto del antisemitismo y el crecimiento del nacionalismo pangermánico–, rechazaron las ilusiones liberales de sus padres y se volcaron sobre otras aspiraciones: fascinación por la muerte y la intemporalidad en Freud, sueño de una tierra prometida en Theodor Herzl o Max Nordau.³²⁴

323. Johnson, Paul, La historia de los judíos, Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 1991, pág. 400.

324. “Pero precisamente en este nuevo contexto la integración de los judíos en la sociedad vienesa repercutió no sólo en el crecimiento del antisemitismo, sino también, y mucho más que en otros lugares, en la intensificación del famoso autoodio judío (*judischer Selbsthass*), sobre todo entre los intelectuales como Karl Krauss, Otto Weininger y muchos otros: “Esta modalidad característicamente austríaca de rechazo del yo, esta duda judía, este vehemente impulso de negarse a uno mismo”, escribe Arnold Zweig, “aparece al principio cuando la vida de la sociedad no judía produce o refleja una atracción real, coloreada, mágica, y una humanidad humana.” Roudinesco, Elisabeth, A vueltas con la cuestión judía, Anagrama, Barcelona, 2004 pág. 62.

4.3 El Contexto político

La sociedad es Kakanía, nos dicen Janik y Toulmin en *La Viena de Wittgenstein*, neologismo acuñado por Robert Musil a partir de las iniciales del Imperio de los Habsburgo, y que recoge el punto de vista crítico relativo a la decadencia y caída del Imperio de esos años —en palabras de Karl Kraus: “los últimos días de la humanidad”—, y su cultura, la del modernismo de principio de siglo.

“En las soluciones que damos a manera de tentativa a estas paradojas kakanias no ha de haber nada de particularmente mistificante o vacuamente hinchado: lejos de querer producir alguna especie de *Zeitgeist* o análoga virtud dormitiva histórica como clave que oscurecería nuestros análisis explicatorios, queremos sencillamente limitarnos a llamar la atención (...) sobre un amplio número de hechos bien atestiguados respecto de la situación social y cultural en que se hallaba la Viena de los últimos días de los Habsburgo.”³²⁵ La dinastía que gobernó el imperio durante ciento veinticuatro años lo hizo con una firme política de compromiso con el concepto de *Hausmacht* (poderío familiar) de los Habsburgo, cuya manifestación más infamante, fue el llamado “Sistema Metternich” del emperador Francisco [antecesor de Francisco José] “que consistía en los medios de apartar la revolución y las ideas revolucionarias de los dominios de los Habsburgo. (...) Pero ni aún esto satisfacía a Francisco, que era contrario a todo cambio como tal.”³²⁶ “El objetivo de Francisco era *Ruhe und Ordnung* —la ley y el orden— de un estado policial. La censura era estricta y universal. Se prohibió la construcción de una vía férrea so pretexto de que pudiera convertirse en vehículo de la revolución. (...) Todo cambio era una traición a la idea de los Habsburgo.”³²⁷ De modo que los cambios que se dieron en Gran Bretaña a lo largo de tres siglos, se dieron en Austria en cuarenta años de forma vertiginosa con la consiguiente colisión entre un orden feudal y otro moderno de lo que resultó un estado desintegrado, fortaleciéndose las identidades de los grupos nacionales y la promoción

325. Janik A., Toulmin S., *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 2001, pág. 13-14.

326. *Ibíd.*, pág. 44.

327. *Ibíd.*, pág. 45.

tras cincuenta y seis años —con la revolución de 1948— de Francisco José, que subió al trono con 18 años de edad. El fracaso que implicó este levantamiento lo obligó a mantener una apariencia revolucionaria dirigida a mantener objetivos firmemente reaccionarios. Un ejemplo de ello fue la introducción en la parte occidental de la monarquía del sufragio universal masculino para mantener el control sobre el ejército. “El panorama en cuanto a las identidades era tan complejo que la mitad austríaca no tenía siquiera nombre y el nombre Austria abarcaba un vasto territorio que incluía a los guetos de Galitzia, con la que tan poco se identificaban siquiera los judíos germano parlantes. La nota crítica a dicha situación la daba la aguda corrupción que afectaba a todo el Imperio. La civilización ideal modulada por el genio de Kant, Schiller, Lessing, Goethe y Humboldt y la constitución de 1848-49, fue traicionada por la política de fuerza de Bismarck y por el imperialismo del Káiser, sumado a una inexistencia de modelo de Estado congregado alrededor de lo católico y dinástico de corte esencialmente medieval. La Reforma y la Ilustración llegaron al imperio con un siglo de retraso.”³²⁸

El conflicto de lenguas hizo que despertaran a la conciencia nacional uno a uno los checos, los eslavos del sur y los húngaros, acabando el proceso en el nacionalismo político, incluso el alemán con el antisemitismo como mascarón de proa, lo que a su vez dio lugar al sionismo.

La crisis se debía, fundamentalmente, a que si bien se habían hecho muchas concesiones, el control férreo del Estado seguía en manos de la clase gobernante tradicional. “El gobierno del Imperio era gestionado por un ejército de burócratas profesionales, el primero de los cuales era el propio emperador, y por un grupo de políticos menos profesionales pero igualmente carentes de representatividad. Como el Parlamento estaba paralizado por los conflictos de nacionalidades, las sucesivas administraciones no contaban con una base más firme para el desempeño de su autoridad que el favor del emperador (y el apoyo de una prensa venal) y no podía ofrecer

328. Timms, Edward, Karl Kraus, satírico apocalíptico. Cultura y catástrofe en la Viena de los Habsburgo, Visor, Colección La balsa de la Medusa, Madrid 1990, pág. 27.

métodos de gobierno más acabados que el gobierno mediante decreto imperial. (...) Si hubo un gobierno que sucumbiera a sus propias contradicciones internas, ése fue el Imperio Austro-húngaro en 1918.”³²⁹ Viena, nos dicen Janik y Toulmin, representaba –por encima de la vacuidad y el caos– la esperanza supranacional, cosmopolita, de supervivencia del imperio y a ella se dedicó Francisco José. “Entre 1858 y 1888 reedificó la ciudad, como si quisiera borrar el año 1848 y todo lo que representaba. En el lugar donde estaban antes la murallas de la ciudad se trazó una magnífica calle, en torno a una urbe, de sesenta pies de anchura y tres bulevares, la celebrada Ringstrasse. (...) Construyó también un nuevo palacio imperial, con dos museos, también nuevos, frente a él, un edificio nuevo para el Reichstag y una controvertida nueva Casa Imperial de la Opera, y como toque final, una nuevo Teatro Imperial... Dos veces fueron ampliados los límites de la ciudad durante el reinado de Francisco José. Abundaba en parques y en bellas estatuas. Pero la ampliación de los límites de la ciudad desde el Gurtel hasta los de 1890, en consumación de esta gran renovación urbanística, coincidía con la última de las concesiones que el anciano emperador podía hacer al mundo moderno. Rehuyó el teléfono, el automóvil y la máquina de escribir, así como la luz eléctrica. (Al final de su reinado el Hofburg estaba iluminado con lámparas de keroseno.)”³³⁰ Por este motivo, una hija política tuvo que correr con los gastos de instalación de sus dos baños.

La Ringstrasse expresaba el triunfo de la apariencia sobre la funcionalidad, dice el autor, y su sentido era el de una ciudad nucleada en torno al ceremonial y al desfile incesante de los miembros de la sociedad vienesa que daba la impresión de una ciudad sin apremios ni conflictos, “congregada alrededor de la corte y del teatro que se convirtió en la institución por excelencia de función ejemplarizante. Sonnenthal, actor de teatro de la corte, era recibido anualmente por el emperador recibiendo un éxito excepcional en 1889 con el papel de Rey Lear.”³³¹ El teatro tenía una importancia desproporcionada, ayudaba a encubrir las tensiones no resuel-

329. *Ibidem*, pág. 29.

330. Janik A., Toulmin S., *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 2001, pág. 50.

331. Timms, Edward, Karl Kraus, *satírico apocalíptico. Cultura y catástrofe en la Viena de los Habsburgo*, Visor, Colección La balsa de la Medusa, Madrid 1990, pág. 39.

tas en el tejido del Imperio, y la política en general, así como la esfera íntima de los hábitos sexuales en particular. Comenta Timms, que la experiencia de tales producciones teatrales era tan memorable para los padres de Canetti que vivían en una pequeña ciudad de Bulgaria, que hablaban entre ellos un “lenguaje secreto” que emulaba la dicción del Burgtheater.

También había fuerzas integradoras y algo de movilidad social y geográfica por las redes cada vez más extensas de comunicaciones. Incluso algunas minorías eran más leales al Imperio que los alemanes del centro.

“Al final los asuntos de la monarquía adoptaron un formalismo detrás del cual no había más que vacuidad y caos. (...) En el mejor de los casos, Francisco José fue mediocre y vano, fiándose siempre del ceremonial para su aislamiento, lo cual fue progresivamente convirtiéndose en la tapadera tanto de sus fracasos personales como de la mezcla ingobernable de alemanes, rutenos, italianos, eslovacos, rumanos, checos, polacos, magiares, eslovenos, croatas, sajones transilvanos y servios.”³³² A pesar de ello se mantuvo como una figura legendaria, en palabras de Musil: “El número de retratos suyos que se veía era tan grande como el número de habitantes de sus territorios, el día de su cumpleaños se comía y se bebía mucho (...) se oía la voz de millones de personas que juraban que lo amaban como a un padre.”³³³

Con la caída del liberalismo se verían las facetas sombrías detrás de los brillos. “Difícilmente podrían quedar expuestas más sucintamente las paradojas constitucionales y sociales que encarnaba la monarquía de los Habsburgo y su capital. El esplendor y gloria sensuales y mundanos que aparecían en la superficie eran, a un nivel más profundo idénticas cosas que la miseria. La estabilidad social, con su gusto por el boato y las menudencias, eran expresión de un formalismo petrificado que apenas si resultaba capaz de enmascarar el caos cultural subyacente. Tras un examen más detenido advertimos que todas las glorias que aparecían en su superficie se tornan en sus contrarios; esta es la verdad fundamental respecto a todos los

332. Janik A., Toulmin S., *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 2001, pág. 48

333. *Ibidem*

aspectos de la vida de la Monarquía Dual. Estas mismas paradojas quedaban reflejadas tanto en la política como en las costumbres, tanto en la música como en la prensa, tanto en la aristocracia imperial como en los obreros.”³³⁴ Después de 1883 se requirió a los empresarios para que tratasen de conceder a los niños el domingo —como día de descanso; asimismo se permitió que los niños descansasen una hora después de once de trabajo. “A veces las chicas se daban a la prostitución a fin de tener simplemente un lugar donde dormir.”³³⁵ La comida de un trabajador incluía mucho pan con mantequilla y carne de algún tipo, en ocasión de fiestas. “Los deliciosos cafés que bordean las calles de Viena donde uno puede estar sentado todo el día con sólo una taza de café (...) también tenía otra cara. A todo lo largo del siglo XIX, y aún hasta el presente, Viena ha tenido una grave escasez de viviendas. (...) Sus apartamentos eran lúgubres y resultaba imposible calentarlos adecuadamente, de manera que se les hacía preciso escapar de estas viviendas sucias y frías, lo que quedaba satisfecho con el calor y la animación de los ubicuos cafés.”³³⁶ El vertiginoso crecimiento demográfico agravó un cuadro ya acuciante: “un número considerable de personas vivían en cuevas excavadas en los malecones del ferrocarril, en barcas, en lugares ocultos bajo puentes y en otros refugios de emergencia... Una vez más, el encanto de los cafés era la otra cara de las duras realidades de la vida según la conocía la mayor parte de los vieneses; y ambivalencias similares caracterizaban muchos aspectos de la vida vienesa.”³³⁷ En este marco, la ola migratoria de judíos del Este que representaba un aumento del diez por ciento de la población judía y del veinticinco por ciento en Budapest imprimió una marca de importancia decisiva en el comercio, el periodismo, la enseñanza académica. A su vez “La población judía de Viena sufrió la crisis de identidad austríaca en su vertiente más aguda.”³³⁸ Se vio afectada por el aumento de facciones entre los ansiosos por asimilarse, los ortodoxos y jasídicos recién llegados y los sionistas.

334. *Ibidem*, pág. 43-44.

335. *Ibidem*, pág. 63.

336. *Ibidem*, pág. 40.

337. *Ibidem*, pág. 29.

338. Timms, Edward, Karl Kraus, satírico apocalíptico. *Cultura y catástrofe en la Viena de los Habsburgo*, Visor, Colección La balsa de la Medusa, Madrid 1990, página 29.

El Imperio, una superpotencia en posesión de vastos territorios, “con una bien establecida estructura de poderes, y con un largo haber de patente estabilidad constitucional”³³⁹ hacia 1918 se desmoronó no sólo en cuanto a la autoridad de la monarquía, sino también de los vínculos políticos que hacían a su cohesión en su gran territorio dejando a la vista las contradicciones en las que había quedado sumido.

Para ilustrarlo, los autores citan nuevamente a Musil en el *Hombre sin atributos*: “Por su constitución era liberal, pero su sistema de gobierno era clerical. El sistema de gobierno era clerical, pero liberal era la actitud general de cara a la vida. Ante la ley todos los ciudadanos eran iguales: no todo el mundo por supuesto era ciudadano. Había un parlamento que hizo un uso tan fuerte de su libertad que habitualmente se le tenía cerrado; pero había también un Acta de Poderes de Emergencia, por medio de la cual se podía disponer sin Parlamento. Y, cuando todo el mundo comenzaba a alegrarse del absolutismo, la corona decretaba que se debía retornar de nuevo al gobierno parlamentario.”³⁴⁰

Era la ciudad de la burguesía por excelencia dejando de lado su papel como centro comercial y de la administración pública en tiempos de María Teresa. Adquirió otro carácter en el tercer cuarto del siglo XIX, coincidiendo con el periodo de expansión industrial y de creación de las grandes fortunas de la manufactura moderna: la *Gründezeit*. Esto permitió a la generación siguiente el disfrute del ocio y el cultivo de las artes.

Los judíos consiguieron la plena emancipación recién en 1867, pero devino en escándalo antisemita en la bolsa hacia 1873 de modo que hacia el 1900 ya habían perdido poder en el parlamento y en Viena, aunque seguían ejerciendo su influencia en las clases medias a través de la prensa y de la cultura. Para los judíos que llegaban de los guetos de las provincias “el liberalismo suponía el brillante y nuevo credo que les atraía de forma irresistible a Viena.

339. Janik A., Toulmin S., *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 2001 pág. 17

340. *Ibidem*, pág. 43

Bruno Bettelheim describe cómo su abuelo caminó descalzo hasta la capital en busca de fortuna.³⁴¹ Finalmente perdió todo poder político.

“El liberalismo austríaco como el de la mayor parte de las naciones europeas, tuvo su edad heroica en la lucha contra la aristocracia y el absolutismo barroco. (...) Los purificados liberales accedieron al poder y establecieron un régimen constitucional por los años de 1860 punto menos que por defecto del contrario. No fue su fuerza interior, sino las derrotas que inflingieron al viejo orden los enemigos foráneos, lo que llevó a los liberales a la dirección del Estado. Desde el principio tuvieron que compartir el poder con la aristocracia y la burocracia imperial. Con todo, durante las dos décadas de su gobierno la base social de los liberales continuó siendo endeble, limitada a los alemanes y los judíos alemanes de la clase media de los centros urbanos. Cada vez más identificados con el capitalismo, mantuvieron el poder parlamentario mediante el poco democrático dispositivo del derecho restringido al sufragio.”³⁴² Es justamente en el año 1860, nos comenta Peter Gay, que los Freud se instalaban en el Leopoldstadt vienés e iluminaban su casa celebrando el triunfo de los liberales. Con ellos, el gobierno transfirió el control de la educación y el matrimonio a las autoridades seculares e introdujo un código penal humanitario. El comercio, la banca, la industria, el transporte y las comunicaciones austríacos realizaron avances espectaculares. En estos años, dice Le Rider, la emancipación de los Judíos estaba sellada y todas las condiciones para su integración en la sociedad vienesa se habían reunido”. Se suprimen las últimas restricciones al ejercicio profesional y se les da acceso a los bienes raíces, permitiendo a su vez la modernización de la nueva Austria-Hungría de los años ’70. La monarquía se apoyaba en ellos para luchar contra los movimientos contestatarios al sistema capitalista liberal y contra los nacionalistas. Una mujer augura a la madre de Freud un futuro como ministro para su pequeño hijo. Considerando que había muchos judíos en el ministerio burgués hacia 1867-1868, no parecía muy descabellado.

341. Timms, Edward, Kraus, satírico apocalíptico. Cultura y catástrofe en la Viena de los Habsburgo, Visor, Colección La balsa de la Medusa, Madrid 1990, pág. 36.

342. Ibídem, pág. 58.

La incapacidad del liberalismo para contener los problemas del crecimiento e industrialización urbanas y asumir el poder político, y también para atraer a los nuevos grupos que poblaban las grandes ciudades del Imperio fue notable. Estos grupos comenzaron a reclamar participación política (campesinos, trabajadores urbanos, minorías étnicas antes mencionadas, etc.), como los movimientos de clase obrera, los nacionalistas y los que reclamaban mejoras para situaciones de vida feudal en plena era moderna. En la década de 1880 se organizaron como partidos de masas —extinguiéndose este movimiento definitivamente en 1890— compitiendo con la hegemonía liberal, y obteniendo rápidamente un triunfo —la propia Viena— a manos de los socialcristianos. La elección de Karl Lueger, el alcalde antisemita, no fue ratificada por Francisco José, hecho que Freud celebró oportunamente, aunque sí lo hizo dos años más tarde cediendo a la voluntad del electorado. El liberalismo nunca estuvo preparado para el poder político: tenía una base muy pequeña y por ello sufrió las consecuencias de la bancarrota de 1873 antes aludidas, así como las dificultades que entrañaba para la clase media, compartir el poder con la burocracia imperial y la aristocracia, y el poco democrático medio de mantener el poder parlamentario: el voto calificado.

Los liberales se proponían la monarquía constitucional genuina en lugar del Imperio, sustituyendo a aristocracia por una fuerte administración central que canalizaría el Parlamento, y el racionalismo científico moderno como filosofía oficial del Estado en lugar del catolicismo feudal.

Un obstáculo fundamental lo representó la lucha encarnizada entre liberales y clericales. El ideal liberal era sostenido principalmente por la burguesía judía y el clericalismo por la alianza militante Cristiano social, fundamentalmente antisemita y corporativista económica, que consigue hacia 1900 el triunfo en el gobierno de Viena en manos de Karl Lueger, situación agravada por el nacimiento del movimiento pangermanista antisemita y anticatólico, liderado por Georg von Schönerer.

Como mencionamos anteriormente, movimientos sociales y políticos tan opuestos como el nazismo y el antisemitismo alemán y el sionismo, tuvieron su origen en Viena, como el pensamiento social católico moderno, y el llamado “austromarxismo”.

Como decíamos, las décadas anteriores a 1914 que habían sido de gran prosperidad comercial y de gran esplendor, significaron también una época de grandes logros sociales y culturales y un culto a la ciudadanía vienesa, más allá de las tensiones y conflictos. Se creó una gran mitología local, nos dice Timms, de la que mucha literatura de la época es consecuencia, en la que la figura del emperador representaba un factor fundamental en la continuidad histórica: su “...carruaje atravesaba la ciudad cada día con la precisión de un reloj suizo”,³⁴³ al igual que se trasladaba todos los veranos durante sesenta años a su residencia veraniega a donde también se trasladaban los Pappenheim. La imagen de sí de los vieneses estaba llena de seguridad, dice el autor, pero la situación demográfica era grave, la población había aumentado notablemente y una buena parte de ella vivía en la indigencia, a lo que se sumó la militancia obrera perturbando ya completamente la cohesión social. Una gran parte de la población vivía en la indigencia. Por lo tanto la cultura única era un mito en el que la fuerza del movimiento socialdemócrata (Viktor Adler) era inequívoca. Consiguieron un cuarto del electorado en 1907. Los pequeños comerciantes y negociantes constituían un grupo importante, sumado a la tardía industrialización que implicaba la existencia de empresas pequeñas que se nuclearon alrededor de Karl Lueger y su partido cristiano social. En 1897 consiguió el poder del ayuntamiento de Viena derrotando a los liberales. Era el portavoz de los temores e inseguridades de las clases medias bajas cuyo leit motiv fue la hostilidad contra las empresas capitalistas a gran escala, sector que congregaba a muchos judíos. Adoptó formalmente la manifestación antisemita y el resentimiento contra los social demócratas a los que acusaba de falta de sentimiento patriótico y religioso. “Fue el vacío creado entre la clase obrera de los suburbios y los capitalistas de los barrios residenciales de la ciudad lo que explotó Lueger con instinto demagógico. Su éxito presagiaba un siniestro futuro, ya que sería la Viena de Karl Lueger la que proporcionó a Adolf Hitler su educación política. La primera parte de *Mein Kampf* contiene un perspicaz resumen del éxito popular de Lueger, con su movilización de las clases bajas, su explotación de los prejuicios antisemitas, su habilidad para ganarse el apoyo de la Iglesia católica, su demagógico llamamiento al hombre de la calle. En Viena encontré

343. *Ibidem*, pág. 30.

Hitler su horizonte político ya completo en lo esencial, especialmente desde el momento que fue capaz de absorber la fanática ideología de Schönerer. Un violento antisemitismo (en parte utilizado como cubierta para el anticapitalismo), una feroz hostilidad al socialismo “judío” y al marxismo, y el compromiso pangermanista con una cruzada contra los eslavos, fuerzas ellas que llevarían a los nacionalsocialistas al poder en Alemania en la década de 1930, habían estallado en Viena treinta años antes. (...) Pasajes muy expresivos de *Mein Kampf* recogen la histórica reacción de Hitler contra el grado de asimilación racial y de matrimonios mixtos en Viena, que le llevaron a la conclusión de que la pureza de la raza alemana estaba siendo profanada. para el fanático visionario de un nuevo orden mundial de impronta germánica, ninguna otra ciudad de Europa podría haberle ofrecido una iniciación política tan portentosa.”³⁴⁴

Este estado de cosas llevó a Karl Kraus a ver proféticamente a Viena como un “campo de prueba para la destrucción del mundo.” Es la época de los estudios de Durkheim sobre el suicidio – cuyos índices eran elevados– y que explicaba por la carencia de lazos sociales estables y en el ejército por las “contradicciones existentes entre un rígido sistema militar y unas normas sociales en desintegración.” Alcanzaron a las élites culturales. Había también un fermento ideológico perturbador que se extendía entre grupos disidentes de provincias creando inestabilidad que sumado al orgullo nacional emergente fueron causantes de la muerte del príncipe precipitando el colapso del Imperio. Esta desintegración social fue simultánea a la aceleración y extensión de la industria hacia los últimos años del siglo XIX, la red ferroviaria pasó de 3000 kilómetros a 20000. El conflicto se hacía más patente si se consideraba también que las instituciones no se modernizaban: el parlamento obstruido y la administración pública con una actitud anacrónica. Coexistían en Austria provincias que a ojos de sus críticos vivían en las mismas condiciones que en el siglo XII. El ejército a su vez estaba afectado de grandes contradicciones históricas, era muy diverso étnicamente y poco consolidado: “...más bien un órgano ceremonial que una máquina de guerra moderna”.³⁴⁵

344. *Ibidem*, pág. 32

345. *Ibidem*, pág. 32

El pensamiento político reinante durante el imperio era el de una aristocracia feudal y antiliberal. Los liberales, cuya motivación obedecía en gran medida a formar parte del Antiguo Orden, se recogieron en el campo de la cultura adquiriendo el cariz en la nueva generación, de una huida de la decadencia, del estado de situación y de sus incipientes respuestas de nuevo signo: “A la vuelta del siglo según esto, el esteticismo vienés y los movimientos políticos de masas emergieron juntamente, pero de manera independiente, como huérfanos gemelos del liberalismo. Las metas que los liberales habían aspirado a realizar una vez que accediesen al poder eran, primeramente, la transformación del Imperio de los Habsburgo en una monarquía constitucional genuina, en la que ellos, como adelantados de la transformación, sustituirían a la aristocracia en las tareas de gobierno; en segundo lugar, el establecimiento de una vigorosa administración central, que canalizaría el Parlamento; y en tercer lugar, la sustitución del supersticioso catolicismo feudal por el racionalismo científico moderno ...” En su defecto, como decíamos, y con el cambio de siglo, se organizaron 60 “los movimientos de la clase obrera capitaneados por defectores del liberalismo. Viktor Adler, el espíritu organizador que estaba detrás de la social democracia austríaca; Karl Lueger, el demagogo Social Cristiano; Georg Ritter von Schönerer, el fanático pangermanista; e incluso Theodor Herzl, el profeta del Sionismo – todos ellos empezaron su carrera política en las filas del liberalismo (...) ...mientras que Adler y los social-Demócratas pretendían continuar la obra constructiva de la tradición liberal, en el caso de Lueger y Schönerer – y, por reacción en Herzl– la política de la razón se transformó en política de la fantasía, erigida sobre la plaga social del antisemitismo...”³⁴⁶

“Los demagogos socialcristianos iniciaron en Viena una década de dominio que combinó todo lo que era anatema para el liberalismo clásico: antisemitismo, clericalismo y socialismo municipal. También a nivel nacional los liberales quedaron quebrados como poder político parlamentario hacia el 1900 para nunca revivir. Habían sido aplastados por los movimientos

346. Janik, Allan y Toulmin, Stephen, *La Viena de Wittgenstein*, Editorial Taurus, Madrid 1974 pág. 60.

de masas modernos: cristianos [que rechazaban la tradición josefina y abogaban por un renacimiento de la vida eclesial], antisemitas, socialistas y nacionalistas.

Este fracaso tuvo profundas repercusiones psicológicas. No despertó ánimos de decadencia sino de impotencia. El progreso parecía haber tocado a su fin. La *Neue Freie Presse* consideró que el esperado curso racional de la historia había sido cruelmente alterado. La “masa hostil a la cultura” alcanzó la victoria antes de de que se crearan las condiciones previas de la comprensión política.”³⁴⁷

Junto a estos movimientos populares los liberales sufrieron el embate de sus hijos, también en el plano político. Esta coyuntura le hará decir a Karl Krauss en cita de Schorske: “A Freud le corresponde el mérito de haber introducido una constitución en la anarquía del sueño. Sólo que por lo que allí sucede parece ser Austria.”³⁴⁸ Algunos de estos movimientos, como los partidos nacionalistas no germanos y los socialdemócratas, tenían puntos de contacto con el liberalismo: “... Por cierto, de todos los révoltés que aspiraban a reemplazar a sus padres, ninguno acusaba más pronunciadamente que los socialdemócratas las características paternas. Su retórica era racionalista, su laicisismo militante, su fe en la educación prácticamente ilimitada.”³⁴⁹

“Contra la fría política racional del liberalismo, los poderosos líderes de estos movimientos desarrollaron lo que llegó a conocerse como “el tono sostenido”, un modo de conducta política al mismo tiempo más abrasiva (...) que el estilo deliberante de los liberales. Schönerer [líder pangermano] fue el primer cabecilla de la fuerza centrífuga à outrance que surgió en la era del dominio liberal. Jamás nadie abrazó tan a fondo toda la potencialidad desintegradora de la sociedad: clase, ideología, nacionalidad y religión. El nacionalismo fue el centro positivo del credo de Schönerer, pero dado que el nacionalismo [no] podía satisfacerse sin la desintegración social, necesitó de un elemento negativo para dar coherencia a su sistema. Ese elemento fue el

347. Carl E. Schorske, “Viena Fin-de-Siècle. Política y cultura”, Gustavo Gili, 1981.

348. Debats: Viena 1880-1938, Valencia, nº 18, Diciembre 1986.

349. Carl E. Schorske, “Viena Fin-de-Siècle. Política y cultura”, Gustavo Gili, 1981.

antisemitismo, que le permitió ser simultáneamente antisocialista, antipcapitalista, anticatólico, antiliberal y anti-Habsburgo.”³⁵⁰

Si bien finalmente no logró organizar a las masas, sí logró introducir un estilo en política, provocador y agresivo que definitivamente perduró. Cuando se lo instó en el parlamento a llevar al plano de propuestas legislativas sus exhortaciones a la limitación de derechos de los judíos hizo explícito su estilo proponiendo un proceder frente al tema sólo reductible a la fuerza y prometió en 1887, amenazante, que de no triunfar en el cercano plazo “de nuestras cenizas surgirán los vengadores”, frase que se dejará leer en el Aliquis de la Psicopatología de la vida cotidiana.³⁵¹

Lueger, socialcristiano, surgió también del liberalismo pasando al antisemitismo con el objetivo de la reforma social. Le dio al catolicismo el papel integrador antiliberal. Su asunción definitiva como alcalde de Viena hacia 1897 coincidió con una enorme crisis en el parlamento que acabó con su disolución por parte de Francisco José y frente a estas fuerzas hostiles los liberales se replegaron en un movimiento de defensa del poder imperial declinando así su poder político, no así el económico.

A partir de 1883 Karl Lueger exhibe en su discurso un antisemita cada vez más pronunciado, aliándose con Schönerer al reclamar la nacionalización de la Nordbahn, propiedad de la banca Rothschild. En 1887 apoya la proposición de ley de Schönerer destinada a cerrar las fronteras orientales de Austria-Hungría a la inmigración de judíos del Este. Ciertas arengas de Lueger dan libre curso a una retórica antisemita desenfundada: ““Los lobos, las panteras, los leopardos y los tigres son humanos, comparados a estos rapaces de aspecto humano, declara en el Reichsrat en 1890. La prensa judía liberal ha dado a luz al antisemitismo. La depravación y el terrorismo monstruoso de esta prensa no puede provocar en nuestro pueblo mas que un movimiento de revuelta. Nosotros no gritamos mas ‘hep, hep’ pero nos defendemos contra la

350. Schorske, Carl E., Viena Fin-de-Siècle. Política y cultura, Buenos Aires, Gustavo Gili, 1981.

351. Freud, Sigmund, Psicopatología de la vida cotidiana, Amorrortu Ediciones, Vol. VI, Buenos Aires, 1985.

opresión y contra el nuevo imperio judío que pretende instalarse en el lugar del antiguo reino cristiano de Austria. No aborrecemos nada en mayor medida que el despotismo del gran capital se encuentre en manos de Judíos’.”³⁵²

Los vieneses pensaban que el antisemitismo era una variante cultural de un código europeo imperante pero a partir de la década de los '80, nos dice Le Rider, es ya un fenómeno único en cuanto a sus dimensiones y alcances, que acaba por dominar la escena política hacia 1895.

Lueger, como decíamos, se beneficia de la Asociación social-cristiana que agrupa al grueso de adherentes en el medio de artesanos y comerciantes independientes hostiles a la libre competencia y a la libre modernización capitalista de la economía vienesa. La ideología anticapitalista y antisemita y su patriotismo austríaco, con su defensa de los valores católicos seducen a las clases medias pretendiendo defenderlos de los proletarios y trabajadores movilizados por los social-demócratas y intentando demostrar así que cultura burguesa no es sinónimo de liberal. Karl Lueger y los social-cristianos se ven muy beneficiados también por el acrecentamiento de la circunscripción vienesa en 1895, aunque los liberales todavía conservarán la alcaldía hasta 1895. Después de su rotundo éxito de 1895, Lueger dispone de la mayoría en el senado y en el consejo municipal pero el emperador retarda su nominación como alcalde dos veces, de modo que se produce finalmente en 1897. El reinado del partido liberal en Viena llega a su fin a pesar de todas las tentativas del antiguo régimen.

Su política antisemita se manifestó concretamente en la gestión de personal de la administración impidiendo la contratación de más judíos. En el plano cultural, pretendía regenerar la cultura vienesa eliminando de su repertorio a los autores y actores judíos en beneficio de piezas que ilustrasen la “cultura aria”, defendiendo la causa pangermánica y antisemita. Lueger No logró ganarse el favor del público en este emprendimiento llevando a la quiebra el teatro Municipal.

352. Le Rider, Jacques, *Les Juifs viennois à la Belle Époque*, Albin Michel, Paris, 2013, pág. 62.

Los partisanos de Schönerer, si bien eran una fuerza minoritaria reclamaban el Anschluss, desde los tiempos en que el tratado de Saint-Germain-en Laye apoyara la anexión de Austria al Tercer Reich.

Los pangermanistas atacan en principio a la monarquía habsburga, en nombre del nacionalismo alemán. “Un tema específicamente austríaco se agrega al antisemitismo tradicionalmente ligado al nacionalismo alemán desde el principio de siglo XIX: los Judíos vieneses son considerados por los pangermanistas como los secuaces del principio habsburgo hostil a las nacionalidades y en principio a la nacionalidad alemana”.³⁵³ Los pangermanistas vieneses son los continuadores extremistas de la tendencia del liberalismo alemán de 1848. A principios de los años ‘80 aún muchos de los contestatarios del liberalismo se identificaban a la causa del nacionalismo alemán, pero en 1885, Schönerer y su partisanos introducen en este programa una cláusula reclamando la lucha contra la influencia judía, pero como las posiciones electorales de los nacionalistas alemanes no pueden ser defendidas más que con el apoyo de los judíos alemanes, estos nacionalistas ignoran su dogma antisemita.

El 8 de marzo de 1888, Schönerer a la cabeza de una banda de militantes pangermanistas saquea los locales de la redacción del periódico liberal Neues Wiener Tagblatt, dirigido por Moritz Szeps, próximo al príncipe heredero Rodolfo, para protestar contra la publicación de la noticia de la muerte del emperador Guillermo I pocas horas antes de la confirmación oficial. Schönerer condenado en mayo de 1888 a cuatro meses de prisión, privado de su títulos de nobleza y desprovisto de sus derechos cívicos durante cinco años, es considerado un extremista delincuente y su carrera política se detiene. Karl Lueger y los social-cristianos ocupan su parte de terreno del antiliberalismo y le dan la espalda a los temas anticlericales y anti habsburgos de los pangermanistas, que no hacen más que espantar a las clases medias vienesas.

353. Le Rider, Jacques, *Les Juifs viennois à la Belle Époque*, Albin Michel, Paris, 2013, pág. 68.

La constatación según la cual el antisemitismo ha devenido un código cultural en Viena y en Austria se verifica en el discurso literario y periodístico. Al término de su análisis de un gran corpus de textos de publicistas y de autores literarios, S.P. Scheichl concluye en la omnipresencia del antisemitismo, que tiene grados diversos: de la simple expresión, más o menos consciente y reflexiva de prejuicios y de estereotipos despreciativos, a una crítica de la modernización social y cultural que sistemáticamente ve en los judíos los agentes de esta modernización. Los pasajes teñidos de antisemitismo se encuentran en la pluma de autores y publicistas que no son forzosamente los partidarios simpatizantes de Lueger o de Schönerer, cual sea su sensibilidad o tendencia política. Pero no todos los partidos vieneses hacen del antisemitismo un punto de su programa político aunque a ninguno de ellos le falta una cierta dosis de antisemitismo. Una de las dificultades en la lucha contra el antisemitismo en la época de las campañas electorales de Lueger y Schönerer, nos dice Le Rider, es que la noción misma de antisemitismo no está considerada políticamente incorrecta si es en nombre de un ideal cultural y moral.

En 1895, después de la victoria electoral de Lueger, la Neue Freie Presse publica en primera página un artículo horrorizado en el que expresa que los antisemitas, ese partido de la brutalidad y de la hostilidad más escandalosa a la cultura, detenta el poder. El anatema de la prensa liberal Neue Freie Presse apreciada por el público cultivado, periódico considerado como un perfecto ejemplo de la prensa judía, no puede mas que provocar el resentimiento de las clases medias antiliberales antisemitas que han llevado a Lueger al poder.

4.4. El contexto cultural

Le Rider coincide con Schorske, en que no se puede hablar de una vida cultural, intelectual y artística en la corte imperial, aunque la cultura oficial promovida por el emperador Francisco José y su entorno tenían, no obstante, grandes méritos como La Ópera de Viena y el Burgtheater, entre los más brillantes de Europa. La construcción de la Ringstrasse, una de las más grandes obras de arquitectura y urbanismo de la segunda mitad del siglo XIX,³⁵⁴ la política de renovación del sistema educativo y universitario, que lo habían puesto al mismo nivel de las mejores de Alemania y creaba las condiciones favorables a la formación de élites intelectuales. La vida cultural y artística de Viena hasta 1880 estaba a tono con las expectativas de la aristocracia y la gran burguesía. El poder era ejercido por las élites tradicionales: aristocráticos, militares, burocracia y clero, que no dejaban aproximarse a las élites de la Bildung ni a las autoridades académicas y científicas.

Las autoridades fomentaron la pasión popular por el teatro, nos dice Timms,³⁵⁵ en una verdadera política de pan y circo, y el arte en general, no sólo el teatro, dejó de ser un coto vedado de la aristocracia. A ello se sumó la aspiración de una burguesía emergente y próspera hacia el final de siglo que extendió este interés popular hacia otras formas de arte más refinada, y donde florecieron los escritores satíricos que desarrollaron el folletín como género privilegiado que encontraba en un público versado lectores receptivos al ingenio del tipo que se cultivaba en los cafés.

Es decir, apunta Le Rider, la cultura de la que los judíos fueron promotores en Viena, no tenía nada de específicamente judío. Por otra parte, si bien la Viena de Fin de siglo fue numéricamente hablando judía, el deseo de la mayor parte de los burgueses judíos era no ser tratados como judíos y muchos ni siquiera se consideraban judíos aún siéndolo. Sí se puede afirmar, que

354. véase Schorske, Carl E., *Viena Fin-de-Siècle. Política y cultura*, Buenos Aires, Gustavo Gili, 1981.

355. Timms, Edward, Karl Kraus, satírico apocalíptico. *Cultura y catástrofe en la Viena de los Habsburgo*, Visor Distribuciones, Madrid, 1990, pág. 20.

alrededor de 1900, la mayoría de los intelectuales surgen de la burguesía y de las clases media judías asimiladas, como también se puede subrayar que la formación de un “campo intelectual” en Viena es un hecho nuevo.

Cualquiera de los líderes intelectuales de la ciudad podía establecer contacto con cualquier otro, muchos de ellos tenían entre sí relaciones estrechas aunque sus campos fueran distantes.³⁵⁶

La enorme importancia que cobró la formación estética fue transmitida de padres a hijos, especialmente después de 1860 brindándoles una educación suplementaria de museos, teatros y salas de concierto. “Dicho legado dio lugar en los hijos a una sensibilidad hipertrofiada que les llevaba a buscar el sentido de la vida en el arte, sobre todo cuando los anhelos heredados por un mundo más racional no eran satisfechos por la historia.”³⁵⁷ Efectivamente esta cultura jurídico-racionalista se vio rápidamente afectada. Una nueva generación, la de los jóvenes, buscó entonces hacia los años ‘70 y ‘80 nuevos horizontes en lo político, filosófico y cultural que sustituyera al racionalismo de sus padres, vuelto caduco en la nueva escena social, abrazando una militancia de tipo popular que acercó –a quienes ya tenían una tendencia nacionalista– a los defensores de los derechos pangermánicos. Estaban entre ellos muchos de los que llegaron a ser líderes en la cultura austríaca (Freud entre ellos) con diferentes grados de adhesión.

El arte, entonces, se convirtió para esta generación en una forma de vida, más que ornamentación del mundo de los negocios, que miraba hacia los valores del pasado como coleccionistas o conservadores. El Impresionismo francés llevaba en actividad veintitrés años cuando se fundó la Secesión con la idea de plasmar un estilo propio desvinculado del pasado. Su lema fue: “A cada tiempo su arte, a cada arte su libertad”.³⁵⁸ Era ahora innovación y vanguardia. A los padres les parecía inmoral que no defendieran los valores de una sociedad que les había permitido dedicarse por entero al arte. La institución educativa reflejaba

356. Janik, Allan y Toulmin, Stephen, *La Viena de Wittgenstein*, Editorial Taurus, Madrid 1974, pág. 116.

357. *Debats: Viena 1880-1938*, Valencia, nº 18, Diciembre 1986.

358. Janik, Allan y Toulmin, Stephen, *La Viena de Wittgenstein*, Editorial Taurus, Madrid 1974, pág.118

sus valores desalentando a los jóvenes, cuya formación, entonces, se desarrollaba en los cafés donde podía gozar de vitalidad y expresión. En ellos se congregó el grupo Jung Wien que nutría al tal vez mejor periódico de Europa, la *Neue Freie Presse*. “Con ello, la cultura alcanzaba una nueva dimensión funcional, la de la liberación.”³⁵⁹ Alejándose de la tradición racionalista, Wagner y Nietzsche encontraron en la cultura clásica, en la mitología y en la tragedia griegas una guía para la crítica al Estado racional y las fuentes de la necesidad de una vida sentimental e instintiva. Fueron referentes de la nueva cultura dionisiaca de fin de siglo inaugurando una época de gran empuje psicológico y de psicología profunda, que socavó la cultura liberal haciéndose cada vez más intensa, sólo perdiendo apoyo de numerosos intelectuales al volcarse hacia el antisemitismo. El movimiento de la Secesión llevaría sus debates a la escena política. “Pronto se contagió a la literatura. (...) El grupo de poetas que integraban la “Joven Viena” preconizó un sentido vital, tanto estético–artístico como erótico.(...) ...por una parte se llegaba a un desvelamiento y revelación psicológica de la vida instintiva, en particular de lo erótico, y a la disolución de los límites que separan al “Yo” del mundo, al pensamiento del sentimiento, y, por otra parte, se elaboraba un concepto de belleza nuevo, que prescindía de las tradiciones históricas y que se expresaba tanto en las artes aplicadas como en las puras para dar testimonio de la sensibilidad de los estetas. Estas dos tendencias, integradas lógicamente en la cultura de los sentimientos, chocaron con la resistencia de los que intentaban proteger y defender la cultura de la ley y la palabra”.³⁶⁰

Nos dice Johnson, que se percibía la presencia de los judíos en los lugares decisivos y en el movimiento moderno que influía sobre todos los sectores de la vida artística e intelectual que estaba cobrando fuerza e impulso, a pesar de que la emancipación y la salida del gueto eran tan recientes. Nos dice Johnson: “Invadieron esferas secularmente ajenas o prohibidas a los judíos y pronto se convirtieron en los focos dinámicos principales. Los músicos judíos, salvo como conversos, no habían representado ningún papel en el desarrollo musical europeo, de ahí

359. Debats: Viena 1880-1938, Valencia, nº 18, Diciembre 1986.

360. *Ibidem*

que la entrada en escena de compositores e intérpretes judíos en las décadas intermedias del siglo XIX fuese un verdadero fenómeno y un fenómeno observado atentamente. (...) Existía la sospecha de que la innovación radical en la esfera de la música era esencialmente responsabilidad de los judíos. Entre 1860 y 1914 la resistencia pública a la innovación se acentuó sobre todo en centros como Viena donde se tomaron muy en serio la música. La época de Mahler en Viena fue tormentosa y las intrigas hostiles. El nombramiento de Schönberg en la Academia Real Vienes de Música provocó una tormentosa protesta en el Parlamento austriaco. El ‘judío como iconoclasta’ era el factor que provocaba la cólera realmente profunda. (...) La resistencia de los judíos piadosos a representar la imagen de un hombre era aún intensa a principios del siglo XX. De modo que los pintores judíos fueron a París y el espíritu iconoclasta se afirmó inmediatamente y se convirtieron en la vanguardia de la aventura artística. No era que los judíos manifestasen una tendencia general a abrazar el modernismo propiamente dicho. No existía una cosmovisión judía y mucho menos el plan de imponer el modernismo al mundo. Los judíos que fueron innovadores en sus propios campos a menudo eran sumamente conservadores en los restantes aspectos de la vida.”³⁶¹

Los nuevos intelectuales judíos seculares sintieron esta Viena convulsa con gran intensidad. “La furiosa actividad intelectual y de la innovación cultural de principios de siglo, una actividad en que se percibió a los judíos como protagonistas principales fuese en definitiva producir una carrera de armamentos entre los progresistas y los conservadores sino un difundido sentimiento de desconcierto y ansiedad. El desconcierto se fue agravando. El modernismo tuvo sus defensores y enemigos. La perspectiva problemática de los judíos emergería completamente transformadas.”³⁶² Por ello nos dice Johnson que el anhelo de certidumbres recordadas es uno de los grandes ejes de *En busca del tiempo perdido* de Proust y que la obra de Kafka parece teñida de la impresión del desplazamiento incomprensible como eje central.

361. *Ibidem*.

362. *Ibidem*, pág. 25

Edward Timms³⁶³ apunta que la estampa de Zweig de “El mundo de ayer” no es del todo fidedigna en el sentido de que la armonía no impregna completamente la relación entre los diferentes sectores de la cultura en Viena, especialmente floreciente en relación a otra ciudad pero al mismo tiempo aquejada por la tensión entre la vanguardia cultural y el entorno conservador. Para Kraus, y también para toda la generación de iconoclastas, la nota dominante la constituía el conflicto, no la cordialidad. Debían luchar con un público hostil a las innovaciones. “Llegaron a organizarse peticiones populares contra los cuadros de Klimt, y el ayuntamiento intentó conseguir un interdicto contra el amenazadoramente modernista edificio de Adolf Loos en la Michaelerplatz. Freud se vio condenado al ostracismo por sus colegas, y su discípulo Otto Gross fue llevado a prisión por su propio padre, alegando conducta desviada. Los conciertos de Schoenberg eran interrumpidos por un público escandalizado, y las actividades que se desarrollaban en el estudio de Egon Schiele escandalizaron de tal forma a sus vecinos que fue detenido por inmoralidad. Los cuadros de Kokoschka también provocaron ruidosas protestas. La primera exposición al público de su obra habría sido destruida por encolerizados espectadores de no haber llamado Kraus a la policía.”³⁶⁴

Había también un público preparado, capaz de recibir la innovación y también muchos mecenas judíos comprometidos con la vanguardia, aunque el apoyo mayor lo encontraran en los círculos que alrededor de algunos de ellos se creaban, en su organización interna. Círculos muchas veces cerrados pero frecuentemente interconectados que ejercían un notable influencia en relación a los otros por la variedad de disciplinas que albergaban. Timms los presenta como una serie de círculos de adeptos entrecruzados: “la escuela de arquitectos radicales de Wagner, los sionistas de Theodor Herzl y los socialdemócratas de Victor Adler, la selecta Sociedad Psicoanalítica de Freud y el círculo más abiertos de escritores conocidos de Schnitzler. En esa misma época, Eugen Böhm-Bawerk dirigía su seminario de Teoría económica en la universidad,

363. Timms, Edward, Karl Kraus, satírico apocalíptico. Cultura y catástrofe en la Viena de los Habsburgo, Visor, Colección La balsa de la Medusa, Madrid 1990.

364. Ibídem, pág. 22.

Mahler inspiraba un resurgir de la creatividad del mundo de la Ópera, Schönberg instruía a sus discípulos en los principios de la atonalidad, Rosa Mayreder reunía el movimiento feminista, Josef Hoffman popularizaba los exquisitos dibujos de la Wiener Werkstätte. En muchos casos se trataba de círculos en el sentido más literal del término, es decir, grupos de personas alrededor de una mesa en momentos determinados (las tardes de los miércoles en casa de Freud) o en lugares determinados (la mesa de Kraus del Café Central). (...) El rasgo distintivo principal de estos círculos vieneses con respecto a las élites culturales de otras ciudades consistía en la influencia que ejercían unos sobre otros. (...) La riqueza creadora producida por el cruce de diferentes disciplinas es especialmente significativa en el propio círculo de Freud, del que formaba parte una extraordinaria diversidad de talentos: Hugo Heller, el librero que organizó la primera exposición de cuadros de Schönberg; Marie Pappenheim, que escribió un libreto de notable hondura psicológica para la composición de Schönberg *Erwartung*; Max Graf musicólogo, que escribió un estudio sobre Richard Wagner; Otto Rank conocido por su contribución a las teorías estéticas y literarias; y Theodor Reik, que escribió un estudio pionero sobre Schnitzler. El más versátil de todos ellos era David Bach, miembro del círculo de Freud y a la vez socialdemócrata, musicólogo y más tarde, uno de los más decididos defensores de Kraus.”³⁶⁵

La visión humanística de Kant, Lessing, Herder, Goethe, Schiller y Humboldt que habían erigido las bases de una sociedad ideal que realizaba la constitución de Frankfurt del 48-49, traicionada por la política de fuerza de Bismarck el imperialismo del Kaiser y por la inexistencia de un Estado consistente. Una economía rural medieval que comenzaba a verse arrasada por una industrialización retrasada y vertiginosa, los movimientos intelectuales de la Reforma y la Ilustración que no habían entrado en el Imperio en su tiempo, una fuerza conservadora potente repeliéndolos y manteniéndolo retrasado, la monarquía dual con su forma excéntrica de gobierno, la enorme cantidad de minorías étnicas con sus lenguas derivaba en una gran desorientación ideológica con una aguda corrupción de valores. El paso de una sociedad

365. *Ibidem*, pág. 23-24.

medieval a otra de corte moderno no fue gradual por lo que devino una colisión entre un viejo y nuevo orden que precipitó una desintegración marcada por el signo de los grupos nacionales, es decir, terminó mostrando el fracaso de la integración con la exacerbación de sentimientos nacionales. Otro tanto sucedió en el plano religioso con el liberalismo, acaparado en gran medida por la burguesía judía en auge mediando el siglo y el clericalismo imperante que se saldó con el nacimiento del antisemitismo frente al incremento de la población judía, nutrida por las migraciones del Este.

Esta desintegración social fue simultánea a la aceleración y extensión de la industria hacia los últimos años del siglo XIX. La red ferroviaria pasó de 3000 kilómetros a 20000. El conflicto se hacía más patente si se consideraba también que las instituciones no se modernizaban: el parlamento obstruido y la administración pública con una actitud anacrónica. Coexistían en Austria provincias que a ojos de sus críticos vivían en las mismas condiciones que en el siglo XII. El ejército a su vez estaba afectado también de grandes contradicciones históricas, era muy diverso étnicamente y poco consolidado: “...más bien un órgano ceremonial que una máquina de guerra moderna”.³⁶⁶

La lealtad a la dinastía estaba perturbada por los intereses nacionales. de una clase, pese a que muchas instituciones nominalmente independientes como el parlamento, el poder judicial y la prensa relegaban los compromisos con la realidad a favor de los supuestos intereses de la dinastía que se ponían de manifiesto en las pugnas entre el derecho canónico y el civil apoyado fundamentalmente por los liberales que habían representado un movimiento en principio de signo modernizador y cuyos ministros introdujeron importantes reformas que apuntaban a la creación de un moderno estado secular pero que sólo arraigaron parcialmente. La plena emancipación de los judíos que se consiguió recién en 1867 se convirtió en escándalo antisemita en la bolsa hacia 1873 de modo que hacia el 1900 ya habían perdido poder en el parlamento y en Viena, aunque seguían ejerciendo su influencia en las clases medias a través de la prensa y de

366. *Ibidem*, pág. 32.

la cultura. Para los judíos que habían llegado de los guetos de las provincias “el liberalismo suponía el brillante y nuevo credo que les atraía de forma irresistible a Viena. Bruno Bettelheim describe cómo su abuelo caminó descalzo hasta la capital en busca de fortuna.”³⁶⁷ Finalmente perdió todo poder político.

Este estado de cosas llevó a Karl Kraus a ver proféticamente a Viena como un “campo de prueba para la destrucción del mundo”. Su sátira, nos dice Timms, “es la expresión de una civilización en trance de desintegración interna. Es la época de los estudios de Durkheim sobre el suicidio a partir de detectar la carencia de lazos sociales estables. El índice de suicidios era elevado. En el ejército se lo explicaba por las “contradicciones existentes entre un rígido sistema militar y unas normas sociales en desintegración.”³⁶⁸ Alcanzaron a las élites culturales. “...Kraus [también] identificó el extendido interés por la literatura y su comercialización como un producto político, un producto de “años recientes, que ha [visto] limitada la esfera de acción del liberalismo vienes a las plateas de los teatros en las noches de estreno” Hofmannsthal vislumbró que la creciente devoción por el arte estaba relacionada con la angustia resultante del fracaso cívico. “Debemos despedirnos de un mundo antes de su derrumbe”, escribió en 1905. “Muchos ya lo saben y un sentimiento indefinible los convierte en poetas”³⁶⁹

Nos dice Judt, en *Pensar el siglo XX*:³⁷⁰

“Esto sirve de testimonio de algo que podemos apreciar, por ejemplo, en la atormentada trayectoria de Franz Kafka de un lado al otro de las fronteras del exclusivismo étnico: los “horrores” del enclaustramiento judío y las “glorias” de la cultura judía. Ser judío significaba a la vez pertenecer a una parte del mundo constreñida, limitada, poco educada y con frecuencia pobre y, no obstante, comparada con los niveles de la población de alrededor, este claustrofóbico mundo judío era al mismo tiempo culto y literario, y aunque su cultura estuviera muy

367. *Ibidem*, pág. 36.

368. *Ibidem*, pág. 33- 36

369. *Ibidem*

370. Judt, Tony, *Pensar el siglo XX*, Taurus, Madrid, 2012, Prólogo.

encerrada en sí misma, al fin y al cabo era una cultura; por otra parte, estaba ligada a la de una civilización extensa en el tiempo y en el espacio. De esta paradoja nacieron la tan comentada arrogancia judía –somos el pueblo elegido– y el profundo sentimiento de vulnerabilidad que caracterizaba a una microsociedad eternamente insegura. Resulta bastante comprensible, por tanto, que muchos jóvenes judíos de finales del siglo XIX y principios del XX pusieran el máximo empeño en volver la espalda a ambas dimensiones de esta cultura.”

Al momento de la eclosión de la modernidad vienesa a partir de los '90, nos dice Le Rider, el liberalismo político es suplantado por los socialcristianos de Lueger. Los intelectuales vieneses experimentan hacia el 1900 una crisis de la ideología del progreso científico y técnico. De cara al antisemitismo y al nacionalismo, interpretan la modernización como un proceso de degradación de los valores y de decadencia de todo el sistema cultural. Excluidos de la vida política exploran según la fórmula de Schorske “L'homo psychologicus”. El discurso social está cada vez más invadido por la definición social del Judío. La modernización ha sido vivida a menudo por los contemporáneos como una pérdida de la estabilidad de las cosas y del Yo, como una crisis de identidad y como un proceso de decadencia y descomposición. Este pesimismo suscitó reacciones antimodernas a menudo violentas, ya mencionadas, y el antisemitismo en sí mismo – propone Le Rider –, puede ser interpretado como una revuelta contra la modernización cultural y social donde los judíos aparecían a los ojos de los antisemitas como sus agentes. Sí se puede considerar que los judíos vieneses a lo largo del siglo XIX juegan un rol de motor objetivo de la modernización económica, social y cultural también podemos decir que los intelectuales judíos son los críticos lúcidos de este proceso de modernización.

Cedemos para concluir la palabra a Stephan Zweig ³⁷¹ en El mundo de la seguridad:

Establecidos en la ciudad imperial durante más de dos siglos, los judíos encontraron en ella a un pueblo despreocupado, dado a la conciliación, que tras esa fachada de aparente superficialidad, poseía un instinto innato y profundo para los valores espirituales y estéticos, tan

371. Zweig, Stephan, El mundo de ayer. Memorias de un europeo, Acantilado, Barcelona, 2001.

importantes para ellos. Y algo más encontraron en Viena: encontraron aquí una misión personal. En el siglo anterior, el fomento del arte había perdido en Viena a sus viejos mecenas y protectores: la casa imperial y la aristocracia. (...) Del mismo modo, la alta nobleza también había abandonado su antigua posición protectora, atrás quedaban los gloriosos tiempos... (...) para mantener los conciertos filarmónicos en el nivel de antes, para hacer posible la existencia de pintores y escultores, hizo falta que la burguesía llenara ese vacío, y no fue precisamente la burguesía judía quien convirtió en motivo de orgullo y también de ambición, el poder contribuir en primera línea a conservar en su antiguo esplendor la fama de la cultura vienesa. Los judíos desde siempre habían amado a esta ciudad y se habían aclimatado a ella con toda su alma, pero tan solo a través de su amor por el arte se sintieron ciudadanos de pleno derecho y auténticos vieneses. Por lo demás ejercían muy poca influencia en la vida pública; el esplendor de la casa imperial eclipsaba a toda fortuna privada, los altos cargos de dirección del Estado estaban en manos hereditarias: la diplomacia quedaba reservada a la aristocracia, el ejército y el alto funcionariado, a las familias de rango abolengo, y los judíos ni siquiera tenían la ambición de abrirse camino entre estos círculos privilegiados. (...) Unicamente respecto al arte todo el mundo se sentía con los mismos derechos, pues en Viena amor y arte eran considerados un derecho común, e inconmensurable es el papel que la burguesía judía, con su contribución y protección desempeñó en la cultura vienesa. Ella era el público, llenaba los teatros y los conciertos, compraba los libros y los cuadros, visitaba las exposiciones, y con su comprensión, más flexible y menos cargada de tradición, se convirtió por doquier en promotora y precursora de todas las novedades. Los judíos crearon casi todas las colecciones de arte del siglo XIX, gracias a ellos se hizo posible la mayoría de ensayos artísticos; sin el interés incesante y estimulante de la burguesía judía, Viena se habría quedado a la zaga del Imperio Alemán en el terreno político, por culpa de la indolencia de la corte, de la aristocracia y de los millonarios cristianos, que preferían los caballos y las cacerías al fomento del arte. Quien quería hacer algo nuevo en Viena no podía prescindir de la burguesía judía... (...) las nueve décimas partes de lo que el mundo celebraba como cultura vienesa del siglo XIX, era una cultura promovida, alimentada e incluso creada por la comunidad judía de Viena.

Precisamente en los últimos años (a semejanza de lo ocurrido en España antes de su ocaso igual de trágico) el judaísmo vienés había sido muy productivo en lo artístico, aunque en absoluto de una forma específicamente judía, sino expresando con la mayor energía por un milagro de compenetración, todo lo típicamente austríaco y vienés. Goldmark, Gustav Mahler y Schönberg se convirtieron en figuras internacionales de la creación musical; Oscar Strauss, Leo Fall y Kálmán hicieron florecer de nuevo la tradición del vals y de la opereta; Hofmannsthal, Arthur Schnitzler, Beer– Hofmann y Peter Altenberg elevaron la literatura vienesa a rango europeo hasta un punto no alcanzado ni siquiera con Grillparzer y Stifter; Sonnenthal y Max Reinhart recuperaron la fama de la ciudad del teatro y la llevaron a través del mundo; Freud y las grandes autoridades de la ciencia atraieron las miradas del mundo hacia la celeberrima universidad; por doquier, en calidad de eruditos, de virtuosos, de pintores, de directores artísticos, de arquitectos y periodistas, los judíos se aseguraron posiciones elevadas y eminentes en la vida intelectual de Viena. Gracias por su amor apasionado por esta ciudad y a su voluntad de asimilación, se habían adaptado completamente y eran felices sirviendo a la fama de Austria; sentían su condición de austríacos como una misión ante el mundo y –es necesario repetirlo por honradez– una gran parte, sino la mayor, de todo lo que Europa y América miran hoy como expresión de una cultura austríaca resurgida –en la música, la literatura y las artes industriales– fue creado por los judíos de Viena, quienes, a su vez, obtuvieron con esa renuncia un rendimiento altísimo de su impulso espiritual milenario. Una fuerza intelectual errante durante siglos se unió aquí a una tradición un tanto cansada, la alimentó, la reavivó, la engrandeció y le dio un nuevo vigor con su actividad incansable; sólo las décadas venideras demostrarían el crimen cometido contra Viena con el intento de nacionalizar y provincializar esta ciudad, cuyo sentido y cultura consistían precisamente en el encuentro de elementos de lo más heterogéneo, de su supranacionalidad.”³⁷²

372. *Ibidem*, pág. 44.

4.5 Viena y las mujeres

Peter Gay, en *La experiencia burguesa*, nos ubica en esta época donde los límites entre la expresividad erótica y el recato eran problemáticos y cambiantes, donde el antiguo orden paternalista se derrumbaba pero donde todavía no lo reemplazaba otro más joven que se mantenía en una atmósfera oscura y angustiosa. “La torpeza de amor de los burgueses, según lo percibían los críticos, era solo un síntoma particular de fracasos mayores –fracasos en la discriminación estética y las percepciones morales, fracaso sobre todo en el dominio supremo de los sentimientos más sublimes. (...) Este ideal de reunir el afecto y la lujuria era tan antiguo como las Escrituras... En el siglo XIX se le aceptó sin discusión. (...) El punto que restaba era si los enamorados de la clase media, en extremo vinculados a las normas y convenciones, según aparecían ante los críticos, lograrían alguna vez este elevado ideal, el compuesto perfecto. Este se convertiría en un tema omnipresente en la crítica cultural desde Stendhal y Coleridge hasta Freud.”³⁷³

Nos dice Peter Gay que la seriedad moral de la clase media que se conoció como moral victoriana, ya estaba presente una o dos décadas antes del ascenso al trono de la reina Victoria pero que los cambios capitales tuvieron lugar entre 1850 y 1890 en la que se transformaron “los modos de cortejar y los ideales de educación, los temores a la masturbación y las ideas sobre el castigo corporal, los retratos de las mujeres y los gustos arquitectónicos (...) las actitudes hacia la demostración de afecto, la discusión sobre los malestares, la vigilancia de las muchachas, el uso de anticonceptivos y otros ingredientes reveladores de la vida de clase media...”³⁷⁴ fueron muy cambiantes –muy importante de reseñar– y tuvieron diferencia notables de una década a otra, de un país a otro o una clase social a otra.

373. Gay, Peter, *La experiencia burguesa. De Victoria a Freud I. La educación de los sentidos*, Fondo de cultura económica, México D.F., 1992 pág. 49-50.

374. *Ibidem*, pág 50.

En esta época, como ya lo señalamos y nos dice Peter Gay, la condición de la mujer en la cultura de la clase media del siglo XIX, ya sea política, educativa o sexual tiene un interés supremo.

Nos dicen Janik y Toulmin³⁷⁵ que los matrimonios burgueses eran más fusiones mercantiles que asuntos del corazón ya que se trataba de una sociedad patriarcal basada en el éxito financiero por lo que se fomentaba la racionalidad, el orden y el progreso, que se recompensaba con el buen nombre. El matrimonio era refugio del mundo exterior donde se debía tener gran disciplina y éxito. El hogar era la emulación de los castillos aristocráticos de la monarquía de los Habsburgo, donde el paterfamilias se dedicaba al arte en su tiempo libre y más tarde al mecenazgo.

Appignanesi y Forrester en *Las mujeres de Freud*³⁷⁶ citan a Carroll Smith-Rosenberg, quien señala la coyuntura contradictoria que se les presentaba a estas mujeres burgueses como fuente de sus histerias: la exigencia de pureza y virtuosismo virginal y al mismo tiempo la de ser guardiana de este hogar a su vez fuente de prestigio. Al igual que Freud, “describe el rol de enferma de la mujer como una transacción entre la evasión de este conflicto insoluble y la protesta contra su posición insostenible. (...) Y la histeria disruptiva sin duda lo fue; en vez de un hogar centrado en torno a un fuego tibio y amoroso hay una inválida distraída de sus obligaciones y requiriendo atención constante en un dormitorio a oscuras en un dormitorio a oscuras en el fondo de la casa.”³⁷⁷ Curiosamente se equipara su protesta contra el orden patriarcal a la de los “histéricos de las fronteras”, afectados por las neurosis de guerra de la Primera Guerra Mundial.³⁷⁸

Antes del matrimonio e incluso después de él, que habitualmente un arreglo social, las prostitutas representaban la única opción sexual de la juventud burguesa de Viena. La

375. Janik, Allan y Toulmin, Stephen, *La Viena de Wittgenstein*, Editorial Taurus, Madrid, 1974.

376. Appignanesi, Lisa, Forrester, John, *Las mujeres de Freud*, grupo Editorial Planeta, Buenos Aires, 1996.

377. *Ibidem*, pág. 85.

378. *Ibidem*, pág. 86.

prostitución era tachada de inmoral y al mismo tiempo una necesidad social, ilegal y protegida, por la policía. Las prostitutas eran “tratadas”, explotadas por madamas y proxenetas y estaban expuestas a la delincuencia y a las enfermedades.

Tanto en el terreno de la situación de la mujer en Viena en esta época, como en el de una de sus contraccaras, la de la prostitución, las estampas de Stephan Zweig son irremplazables.

Dice en Eros matutinus

...Y es que antes los años treinta y cuarenta la gente pensaba de modo distinto que en nuestro mundo actual. Quizás en ninguna otra esfera de la vida pública se produjo un cambio tan radical en el lapso de una sola generación como en el de las relaciones entre los dos sexos, y eso por una serie de factores: la emancipación de la mujer, el psicoanálisis freudiano, la educación física, la emancipación de los jóvenes: si tratamos de formular la diferencia entre la moral burguesa del siglo XIX, que era esencialmente victoriana, y las ideas hoy vigentes, de más libertad y menos prejuicios, quizás la mejor forma de abordar la cuestión sería diciendo que aquella época rehuía medrosamente el problema de la sexualidad por un sentimiento de inseguridad interior.³⁷⁹ (...) Nuestro siglo, en cambio, época tolerante, que desde tiempos atrás, ya no creía en el demonio y apenas en Dios, no hizo suficiente acopio de valor como para lanzar una? anatema tan radical, pero consideraba la sexualidad como un elemento anárquico y por lo tanto, molesto, que no se ajustaba a su ética y no era un tema apto para sacarlo a la luz del día, porque cualquier forma de amor libre o extramatrimonial iba en contra de la “decencia” burguesa. Ante tamaño dilema, la época ideó un original compromiso. Limitó su moral a no prohibir a sus jóvenes practicar su vita sexualis, pero exigió que despachara ese desagradable asunto con discreción. Si no se podía eliminar la sexualidad, como mínimo debían procurar que no fuera visible dentro de su mundo moral. Y así, se acordó tácitamente no hablar de esas cosas tan enojosas ni en la escuela ni en casa ni en público, y suprimir todo lo que pudiera recordar su existencia. (...)

379. Zweig, Stephan, *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, Acantilado, Barcelona, 2001, pág. 99.

Pero todo el siglo XIX vivió sumido en la ilusión sincera de que era posible solucionar todos los conflictos con el sentido común racionalista y de que cuánto más se escondían los hechos naturales, tanto más se refrenaban sus fuerzas anárquicas; así pues, si no se instruía a los jóvenes en materia de sexualidad, éstos se olvidarían de su existencia. Con esta vana ilusión de moderar a través de la ignorancia, todas las instancias se unieron en un boicot común de silencio hermético. Escuela y cura de almas, vida social y justicia, periódicos y libros, moda y costumbres, evitaban por principio cualquier mención del problema y, oh vergüenza, incluso la ciencia, cuya misión debería consistir en abordar todos los problemas sin prejuicios, se unió al tópico *naturalia sunt turpia*. También ella capituló so pretexto de que no era digno de la ciencia tratar cuestiones tan escabrosas. Hojeando cualquier libro de la época, sea de filosofía, sea de derecho, o incluso de medicina, nos encontramos con que todos, de común acuerdo y medrosamente, habían eliminado de su contenido cualquier mención del tema.³⁸⁰ (...)

Pero nosotros crecimos en esta atmósfera malsana y asfixiante, saturada de bochorno perfumado. Aquella moral falsa y antipsicológica del silencio y la ocultación pesó sobre nuestra juventud como una pesadilla y, comoquiera que, gracias a esa técnica solidaria de disimulo, carecemos de auténticos documentos literarios e histórico culturales, puede no resultar fácil reconstruir algo que ha llegado a ser increíble.³⁸¹

De todos modos, contamos con un punto de referencia: basta con fijarnos en la moda, pues la moda de un siglo, con sus tendencias en materia de gustos (cosas que se pueden ver y tocar) revela automáticamente también su moral. No se puede decir realmente que sea una casualidad el que hoy, en el año 1940 cuando aparecen en la pantalla hombres y mujeres de la sociedad de 1900 vestidos con la indumentaria de entonces, el público de cualquier ciudad de Europa o América no pueda reprimir la risa y suelten al unísono una estruendosa carcajada. La moda masculina de cuello alto terminado y almidonado, la “marquesota” que imposibilitaba

380. *Ibidem*, pág.100.

381. *Ibidem*, pág.102.

cualquier movimiento con soltura, las levitas negras y coleantes y los sombreros de copa que recuerdan chimeneas de estufa, ciertamente provocan risas, pero ¿y las damas de antaño con sus pesados y forzosos arreos que violentaban cada detalle de su naturaleza? La cintura, apretada como la de una avispa por un corsé de ballena; el abdomen, a su vez, hinchado como una campana gigante; el cuello, cerrado hasta el mentón; los pies cubiertos hasta la punta de los dedos; el pelo recogido hacia arriba en innumerables bucles y trenzas bajo un sombrero monstruoso que se tambaleaba majestuosamente; las manos metidas en guantes incluso durante la canícula: esta figura de “dama” que ya es historia desde hace mucho tiempo a pesar del perfume que dejaba a su paso, a pesar de los adornos con que estaba cargada y de las blondas, los volantes y los colgajos más preciosos, daba la impresión que ser alguien muy infeliz, desamparado y digno de compasión. Ya a primera vista se percataba uno de que una mujer acorazada con tales atavíos, como un caballero con su armadura no podía moverse con libertad, viveza y gracia; de que cada movimiento suyo cada gesto y, en consecuencia, todo su comportamiento debían ser artificiales, poco naturales, e incluso antinaturales. El solo hecho de ataviarse de “dama” (por no hablar de su educación social), de ponerse y quitarse todo esa indumentaria, representaba un proceso largo, complicado y ceremonioso que no se podía ejecutar sin la ayuda de alguien.³⁸² (...) Pero este absurdo tenía una razón secreta. Con tales manipulaciones se disimulaban las líneas corporales de la mujer hasta tal punto que ni siquiera el novio, en el banquete de boda, pudiese adivinar ni por asomo si su futura consorte era jorobada o no, regordeta o delgada, paticorta o zanquilarga; la época “moral”, sin embargo, en absoluto consideraba prohibido el fortalecer artificialmente el pelo, los pechos o cualquier otra parte del cuerpo, con el fin de engañar al ojo y adaptarse al ideal general de belleza. Cuanto más deseaba una mujer parecer una “dama” tanto menos se debían reconocer sus formas naturales; en el fondo, la moda con su deliberado axioma, no hacía otra cosa que servir a la tendencia general de la moral de la época, cuya preocupación principal se centraba en tapar y esconder. Pero esta moral olvidaba por completo que, cuando

382. *Ibidem*, pág. 104.

se cierra una puerta al diablo este suele forzar la entrada por la chimenea o por una puerta trasera. Lo que hoy, a nuestra mirada libre de prejuicios, llama la atención en esas ropas que pretendían tapar desesperadamente todo vestigio de piel desnuda, no es su moralidad sino al contrario, cuán penosa y provocativamente ponía de relieve la polaridad de los sexos (...) A Causa de esta antinatural tensión entre los sexos en cuanto al comportamiento exterior, también había que reforzar la tensión interior entre los dos polos, es decir, el erotismo, y así, gracias al método tan poco psicológico de la ocultación y el silencio, la sociedad de entonces, logró justo lo contrario: ya que a su miedo eterno y su beatería los seguía constantemente el rastro de la inmoralidad – en todas las formas de la vida: la literatura, el arte y la vestimenta, y todo para evitar provocaciones–, en realidad se veía impelida a pensar en lo inmoral prematuramente. Como investigaba sin cesar qué podía ser indecente, se encontraba de estado de vigilancia constante; al mundo de entonces le parecía que la “decencia” corría siempre un peligro mortal: en cada gesto, en cada palabra. Quizás hoy se puede llegar a entender todavía que en esa época se considerase delito el que una mujer llevara pantalones para jugar o practicar algún deporte. Pero ¿cómo hacer entenderla beatería histérica de prohibir a una dama que se llevase a la boca la palabra “pantalones”? Si por alguna razón la mujer tenía que mencionar la existencia de un objeto tan peligroso para los sentidos como los son unos pantalones masculinos debía escoger entre la inocente “calzones”, o la denominación evasiva, expresamente inventada para la ocasión de “los inefables”. El que, por ejemplo, una pareja de jóvenes de la misma clase social pero de distinto sexo pudiese salir de excursión sola, sin carabina, era del todo impensable... (...) Que las chicas jugaran a tenis con vestido sin mangas o que no les llegaran hasta los pies, hubiese sido escandaloso, incluso en pleno verano, y si una mujer de buenas costumbres cruzaba las piernas en una reunión social, la “moral” lo consideraba terriblemente indecente con este movimiento por debajo el dobladillo del vestido podían, quedarle al descubierto los tobillos. Ni siquiera los elementos de la naturaleza, el sol, el agua y el viento les estaba permitido tocar la piel desnuda de la mujer. Era un martirio nadar en el mar con pesados vestidos que tapaban el

cuello hasta los talones; en los internados y conventos, las chicas tenían que bañarse con largas camisas blancas para hacerles olvidar que tenían cuerpo. No es una leyenda ni una exageración cuando se dice del cuerpo de las mujeres que morían de viejas, nadie, excepto el tocólogo, el marido y la amortajadora, había visto ni los hombros ni las rodillas. (...) Pero este temor a todo lo corporal y natural realmente había penetrado en todas las capas sociales, desde las superiores a las inferiores, con la fuerza de una verdadera neurosis.

A propósito de la prostitución, de gran importancia para comprender el alcance de nuestros desarrollos posteriores:

La generación actual apenas tiene idea de la enorme extensión de la prostitución en Europa hasta la Guerra mundial. Mientras que hoy es tan raro tropezar con prostitutas como con caballos en las calles de las grandes ciudades, antaño las aceras estaban tan salpicadas de mujeres de la vida, que resultaba más difícil esquivarlas que encontrarlas. A eso se añadían también las numerosas casas de tolerancia, los locales nocturnos, los cabarets, los dancings con sus bailarinas y cantantes, los bares con sus animadoras. se ofrecía mercancía femenina a todas horas y a cualquier precio, y cabe decir que a un hombre le costaba tan poco tiempo y esfuerzo comprar una mujer para un cuarto de hora, una hora o una noche como un paquete de tabaco o un periódico. En mi opinión, nada corrobora tanto la mayor sinceridad y naturalidad de las formas de vida y amor actuales como el hecho de que los jóvenes de hoy les haya resultado posible y casi obvio privarse de estas instituciones antaño imprescindibles y que no hayan sido ni la policía ni las leyes los que han hecho retroceder la prostitución en nuestro mundo, sino que ese trágico producto de una pseudomoral se haya liquidado por sí mismo hasta quedar reducido a unos escasos restos a causa de la disminución de la demanda.

La posición oficial del estado y de su moral respecto a este asunto nunca fue cómoda desde el punto de vista moral nadie se atrevía a otorgar abiertamente a una mujer el derecho a venderse; desde el puesto punto de vista higiénico, en cambio, no se podía prescindir de la prostitución ya que canalizaba la enojosa sexualidad extramatrimonial. Así pues, las autorida-

des de ayudar con una cierta ambigüedad, creando una división entre prostitución clandestina, que el Estado combatía por inmoral y peligrosa, y la prostitución permitida, a la que proveía de una especie de licencia profesional y grababa con impuestos.³⁸³ (...) Ya en estos detalles se veía la contradicción en un modo de pensar que, por un lado, clasificado esas mujeres dentro de un gremio autorizado oficialmente, pero, por el otro, las colocaba individualmente como outcasts fuera del derecho común. Sin embargo la verdadera hipocresía consistía en manipularlo todo diciendo que tales restricciones sólo eran válidas para las clases más pobres pobres. Una bailarina de ballet, que en Viena cualquier hombre podía tener a cualquier hora por doscientas coronas con la misma facilidad que a una prostituta de la calle por dos, no necesitaba, por supuesto, ninguna licencia profesional; las cortesanas incluso eran mencionados en los periódicos, las crónicas de las carreras de caballos o derbis, entre los asistentes de postín precisamente porque pertenecían a la “sociedad”. Asimismo algunas de las intermediarias más distinguidas que proporcionaban mercancía de lujo a la corte, la aristocracia y la burguesía rica, actuaban al margen de la ley, que dicho sea de paso, castigaba con la pena de prisión la alcahuetería. La disciplina férrea, el control despiadado y la prostitución social y la proscripción social sólo se aplicaban dentro del ejército de miles y miles de mujeres que con sus cuerpos y sus almas humilladas tenían que defender un concepto moral caduco y carcomido frente a las formas de vida libres y naturales.

Este inmenso ejército de la prostitución se dividía en varias categorías (del mismo modo que los ejércitos reales se dividen en distintos cuerpos, como la caballería, la artillería de campaña, la infantería y la artillería de plaza). En el mundo de la prostitución la artillería de plaza correspondía en primer lugar el grupo que tenía ocupadas determinadas calles de la ciudad, su cuartel general. Eran principalmente los lugares donde en otros tiempos, la Edad Media, se había levantado la horca o una leprosería o un cementerio y donde buscaban refugio las prostitutas no registradas, los verdugos y otros proscritos sociales; lugares, pues que

383. *Ibidem*, pág.117-118.

desde hacía siglos la burguesía prefería evitar. Las autoridades permitieron ahí algunas calles como mercado del amor...³⁸⁴ (...) A la caballería o a la infantería correspondía la prostitución ambulante: las numerosas chicas venales que buscaban clientes por las calles. En Viena, en general, se las llamaba ‘chicas de la rayita’, porque la policía les señalaba con una raya invisible la parte de la acera que podían utilizar para sus fines publicitarios; de día y de noche, hasta el amanecer arrastraban una falsa elegancia comprada a duras penas, tanto si nevaba como si llovía forzando la cara mal maquillada y ya cansada a una sonrisa seductora dedicada a todos los transeúntes. Hoy todas las ciudades me parecen más hermosas y humanas desde que ya no pueblan sus calles esos tropeles de mujeres hambrientas y tristes que ofrecían placer sin placer y que en su andar interminable de esquina a esquina terminaban siguiendo todas el mismo camino inevitable: el camino del hospital.

Pero tampoco bastaban masas semejantes para el consumo permanente. Los había que querían algo más cómodo y discreto que correr por las calles en busca de estos murciélagos revoloteantes o tristes pájaros del paraíso. Querían el amor más a sus anchas: con luz y calor, con música y baile y una apariencia de lujo. Para tales clientes existían las ‘casas de tolerancia’, los burdeles. Allí, en un pretendido salón adornado con falso lujo, se reunían las chicas vestidas en parte con ropajes de dama elegante y en parte con negligés inequívocos. Un pianista proporcionaba el entretenimiento musical, las parejas bebían, bailaban y conversaban, antes de retirarse discretamente a un dormitorio; en muchas de esas casas, las más elegantes, sobre todo de París y de Milán, las que gozaban una cierta fama internacional, un alma cándida podía caer en la ilusión de haber sido invitada a una casa particular con damas de la sociedad un poco traviesas. Visto desde fuera, las chicas de esas casas lo tenían mejor que las que deambulaban por las calles. No tenían que andar arriba y abajo, con el viento y la lluvia por callejuelas embarradas, sino que esperaban en habitaciones calientes, llevaban buenos vestidos, comían en abundancia y, sobre todo, bebían en abundancia. Sin embargo, en realidad, eran prisioneras

384. *Ibidem*, pág. 120-121.

de su patrones que las obligan a comprarse aquellos vestidos a precio de usura y haciendo los malabarismos con los precios de la pensión que incluso la muchacha más aplicada y resistente y vivía siempre en una especie de prisión por deudas y no podía abandonar nunca la casa por propia voluntad. Escribir la historia secreta de alguna de esas casas sería apasionante, y también fundamental como documento cultural de la época, porque albergaba secretos de lo más singular, aunque de sobra conocidos desde luego por las autoridades normalmente tan estrictas. Existían puertas secretas por las que podían entrar podían entrar miembros de la sociedad más selecta, y según dicen, también de la Corte, sin que fueran vistos por los demás mortales. Y era la misma sociedad y la misma moral que se indignaban cuando las muchachas montaban en bicicleta, que manifestaban que era una vergüenza para la dignidad la ciencia el que Freud, a su manera tranquila, clara y penetrante, expusiera verdades que no querían admitir. El mismo mundo que defendía tan patéticamente la pureza de la mujer toleraba esa horrible venta del propio cuerpo, la organizaba e incluso sacaba provecho de ella.³⁸⁵

385. *Ibidem*, pág. 122.

BERTHA PAPPENHEIM

5.1. (M)other tongue³⁸⁶

Si me dices por qué el pantano/ parece infranqueable, entonces te/ diré por qué pienso que/ puedo
atravesarlo si lo intento. Marianne Moore

Todo está indiferenciado e intento hablar, ¿para qué?
Para hacer un puente y para saber que ese puente existe. Marguerite Duras. El dolor

5.1.1 El ídish³⁸⁷

La autora, Elizabeth Loentz,³⁸⁸ nos dice que Bertha Pappenheim tenía un fuerte dominio del ídish,³⁸⁹ de hecho admitía en una carta de 1912, haber traducido seis páginas para el rabino jasídico de Aleksandrov quien le había pedido un informe escrito sobre los peligros de la trata

386. Sintagma tomado del título de la compilación *The (M)other tongue. Essays in Feminist Psychoanalytic Interpretation*, edited by Nelson Garner, Shirley, Kahane, Claire, Sprengnether, Madelon Cornell University Press, NY, 1985.

387. cf. Marominsky, Jaime, *El ídish defiende su nombre*, Fundación IWO, 2007. Mantenemos la grafía del término tal como se propone en el artículo. www.iwo.org.ar/novedades07.html

388. Loentz, Elizabeth, *Let Me Continue to Speak the Truth. Bertha Peppenheim as Author and Activist*, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 2007. Capítulo 1: From Ghetto Jargon to “Women’s German”: Bertha Pappenheim and Yiddish

389. El origen del ídish hay que rastrearlo hacia la época medieval germana, cuando los desplazados judíos adoptaron la lengua alemana (alto alemán medio especialmente los dialectos meridionales) adaptándola y mezclándola con elementos de hebreo y arameo para uso religioso. A esos judíos se les denomina askenazis y consisten de los habitantes de las regiones centrales y orientales de Europa para diferenciarlos de los sefarditas, originarios de España y de las partes meridionales de Europa. Los judíos europeos orientales desarrollaron un ídish más lejano del alto alemán que los judíos moradores en tierras alemanas, debido a la influencia báltica, lo que derivó en la existencia de dos dialectos ídish: el occidental y el oriental. El ídish es el resultado de una complicada unión lingüística de tres componentes: el germánico, derivado de las variedades urbanas del alto alemán medio; el semita, derivado del hebreo y del arameo pos-clásicos, y el eslavo, con una fusión muy fecunda. Esta nueva civilización judía recibió el nombre de Askenaz, un término que en un principio significaba “Alemania”, pero que pasó a utilizarse para aludir a todas las tierras colindantes a las ocupadas por los askenazíes y, finalmente, a toda su cultura. Muy pronto, Askenaz se escindió de los decadentes núcleos de autoridad rabínica en Cercano Oriente y evolucionó de modo autónomo. El edicto contra la poligamia, dictado por Rabeynu Gershom (aprox. 960-1028) a fines del milenio, constituyó su simbólica declaración de independencia. El origen del ídish hay que trazarlo hasta la época medieval germana, cuando los desplazados judíos adoptaron la lengua alemana (alto alemán medio especialmente los dialectos meridionales) adaptándola y mezclándola con elementos de hebreo y arameo para uso religioso. A esos judíos se les denomina askenazis y consisten de los habitantes de las regiones centrales y orientales de Europa para diferenciarlos de los sefarditas, originarios de España y de las partes meridionales de Europa. Los judíos europeos orientales desarrollaron un ídish más lejano del alto alemán que los judíos moradores en tierras alemanas, debido a la influencia báltica, lo que derivó en la existencia de dos dialectos ídish: el occidental y el oriental. El ídish es el resultado de una complicada unión lingüística de tres componentes: el germánico, derivado de las variedades urbanas del alto alemán medio; el semita, derivado del hebreo y del arameo pos-clásicos, y el eslavo, con una fusión muy fecunda. Se pueden distinguir tres periodos: Ídish primitivo, antiguo Ídish, Ídish medio.

de blancas.³⁹⁰ Ignora si era hablado cotidianamente en su casa³⁹¹ y, si era así, qué dialecto, si lo estudió o no formalmente. Lo supone poco probable, sí lo hizo con el inglés, el francés y el italiano, en la escuela católica a la que asistió, y el hebreo, con un tutor particular.

Los judíos alemanes rápidamente prestaron atención al llamado de los judíos ilustrados, maskilim, que vieron en la asimilación lingüística un prerrequisito para la emancipación e integración en la sociedad germana. Un hito en este tránsito lo representó la traducción de Moses Mendelssohn de la Biblia hebrea a una alemana escrita con caracteres hebreos que apareció entre 1778 y 1783. Según la autora sirvió de catalizador del movimiento idiomático completado en unas décadas, reemplazando el ídish por el hebreo puro para propósitos religiosos y el alemán puro para asuntos profanos. Sin embargo esta ruptura no fue limpia: mucho después de Mendelssohn, la mayoría de los judíos hablaba ídish en sus casas y con otros judíos. Se necesitaron varias décadas antes de que la mayoría de los judíos adoptase la lengua del país. La velocidad con que adoptaban el alemán variaba considerablemente de acuerdo a la distancia de la ciudad, clase social y económica, nivel de educación laica, actitudes en relación a la asimilación y al grado de religiosidad. Por su clase social, como *Höhere Tochter* (hija de clase media-alta en edad de casarse), tenía la mejor preparación prevista: aprendían con dedicación todas las técnicas de las casaderas –de corte emancipado– con todos los refinamientos de la cocina y las labores, dice Elizabeth Loentz, que seguramente su día comenzaba con un paseo a caballo con amigos, para luego coser, bordar, ensartar cuentas. Leía apasionadamente, tocaba el piano, realizaba actividades de beneficencia y asistía al teatro, conciertos, fiestas y actividades de las que era ferviente aficio-

Desde el siglo XVII en adelante, su lengua difería lo suficiente de la de los judíos que se habían quedado en las regiones germano hablantes, lo que justificó la división entre Ídish oriental y Ídish occidental. Esta última variante comenzó a declinar hacia finales del siglo XVIII y desapareció casi completamente durante el siglo XIX. Por el contrario en el Este y durante el siglo XIX la lengua vio un resurgimiento con el Ídish moderno

<http://www.proel.org/index.php?pagina=mundo/indoeuro/germanico/germanooc/Ídish>

390. Bertha Pappenheim lo menciona en *Trabajo de Sísifo* pero no queda claro si la traducción es al ídish o al hebreo al referirse al esfuerzo impuesto a la escritura, de izquierda a derecha, común a ambas lenguas.

391. Loentz, Elizabeth, *Let Me Continue to Speak the Truth*. Bertha Peppenheim as Author and Activist, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 2007, pág. 25. En nota al pie la autora refiere que ella mencionó que su padre utilizaba la palabra *chalaumes*, *khaloymes*, literalmente: sueños, usado para referirse a algo que se supone sin valor, apuntando a que no era una lengua de uso cotidiano en su casa.

nada, aunque las expectativas eran pequeñas y superficiales. Sobreprotegida y aislada de todo lo que no fuera placentero o estético. La autora destaca que en el círculo de mujeres de Bertha Pappenheim los talentos artísticos, intelectuales, y hasta la belleza física, no eran más que adornos superfluos para atraer proposiciones matrimoniales apropiadas. En los Estudios sobre la histeria, Breuer señalaba: “tiene inteligencia sobresaliente, un poder de combinación asombrosamente agudo e intuición penetrante; su poderoso intelecto habría podido recibir un sólido alimento espiritual y lo requería, pero este cesó tras abandonar la escuela. Ricas dotes poéticas y fantasía, controladas por un entendimiento tajante y crítico.” Ella escribirá más tarde: “Hasta ahora la concepción común de las mujeres ha confinado a las hijas de familia de clase alta al plano educativo en el que [se busca que] estén ‘acabadas’, un término que no significa nada, más que en un sentido irónico.”³⁹² Es de suponer que los Pappenheim estuvieran entre los que más tempranamente se alemanizaron y más completamente, pero es muy probable que Bertha Pappenheim aprendiera ídish en casa de sus padres u otros parientes. Su abuelo Wolf Pappenheim (1776-1846), nos cuenta la autora, sostenía generosamente la Yeshivá –centro de estudios religiosos– de Pressburg de Moses Sofer, donde los estudios se realizaban en ídish hasta la Shoa. A Moses Sofer se le puede atribuir la longevidad del ídish del Oeste y su defensa contra los ortodoxos modernos y reformistas que lo veían como un ultraortodoxo proto-ídishista militante en favor del ídish, varias décadas antes de que lo hicieran los modernos idishistas con espíritu secular. Luego de instalarse en Viena Siegmund Pappenheim continuó en la tradición judía ortodoxa. Aunque él mismo estaba altamente asimilado fue cofundador de la Sinagoga Ultraortodoxa Húngara cuyo rabino era el yerno de Moses Sofer.

392. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 37-39: “Up to now, the common conception of women has consigned daughters from upper class families to an educational realm in which they are finished, a term justly worth nothin but in an ironic sense.” Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 40.

Como vemos, aunque el ídish formaba parte de la historia familiar y personal de Bertha Pappenheim, y reconocía su utilidad en su trabajo social con los judíos del Este, su actitud frente a esta lengua fue compleja y ambivalente oscilando entre el rechazo en términos de una poco educada *Mischsprache* o “lengua de gueto” hacia un reverencial respeto como la lengua de una cultura religiosa femenina desaparecida. Su ambivalencia, nos dice la autora, no le era exclusiva. La actitud de los judíos alemanes respecto del ídish desde los 1880 a 1930 oscilaba entre dos extremos: por una lado, la internalización de la noción antisemita según la cual el ídish era una forma corrupta, bastarda y corruptora del alemán que reflejaba la degeneración moral de los judíos (física y moral) y su no pertenencia a la nación y a su gente. Así los judeo-alemanes eran animados a eliminar cualquier resquicio de ídish de su discurso a fin de evitar el antisemitismo.³⁹³ Coexistía con el rechazo radical del discurso racista por el cual el ídish era redimido como igual de puro que los dialectos del alemán o, incluso al contrario, como la lengua nacional de los judíos del Este, una lengua distinta y distinguida de la cultura, igual de completa que las otras lenguas europeas nacionales.

Estos dos posicionamientos opuestos frente al ídish, nos dice la autora, representan dos formas diferentes de conducirse frente al mismo problema: la aseveración de los antisemitas raciales de que el judío no podía verdaderamente hablar alemán. Sin embargo, en 1886 un semanario judío vienés publicó que nadie estaba tan orgulloso de la lengua de su patria como los judíos alemanes. Alemanes y austríacos judíos no querían renunciar a su nacionalidad germana o austríaca y a su identidad cultural de cara a los antisemitas germanos, austro-germanos o pangermanos nacionalistas, y proclamaban su identidad como judeo-alemanes y como nativos parlantes del alemán. Su amor por la lengua era tan profundo como su impugnada germanidad. La propaganda antisemita denegaba a los judeo-alemanes su reclamo como germanos, alegando que hablaban un ídish teñido de alemán o *Mauscheln*, que era un

393. Como si esto fuera posible: “Pero el lenguaje no sólo crea y piensa por mí, sino que guía a la vez mis emociones, dirige mi personalidad psíquica, tantos más cuanto mayores son la naturalidad y la inconsciencia con que me entrego a él.” Klemperer, V, *LTI. Apuntes de un filólogo*. Minúscula. Barcelona, 2001, pág 31.

alemán hablado con restos de ídish, acento ídish, algo de hebreo, la sintaxis alterada y un característico adorno gestual. Aunque muchos judíos alemanes perdieron marcas lingüísticas en los tardíos 1890 y principios del siglo XX, las oleadas de judíos del Este que migraban a Alemania y Austria escapando de los pogromos durante este periodo aún lo hablaban, y aunque estaban incorporando el alemán, aún tenían acento ídish y otras marcas lingüísticas. Los judíos alemanes eran fuertemente conscientes de la diferencia cultural y lingüística entre ellos y los judíos del Este, pero la propaganda antisemita no hacía estas distinciones.

Muchos judíos alemanes o austríacos, nos dice la autora, reaccionaron al antisemitismo con nacionalismos como el sionismo. Un pequeño número abrazó la diáspora nacionalista “idishista”. Nathan Birnbaum acuñó el término y organizó su primera conferencia en Czernowitz, en 1908, donde el ídish fue proclamado lengua nacional. Pappenheim leyó uno de sus escritos y la áspera carta crítica que le escribió a Martin Buber, quien lo acompañaba en esta empresa, fue el inicio de dos décadas de intercambios intelectuales y de amistad.

Se definía como judía y alemana, y como los judeo-alemanes basaban su derecho a la cultura y a la nacionalidad alemana en su lengua, al igual que muchos de sus contemporáneos sostuvo que el ídish no podía ser la lengua nacional ni beneficiarse del estatus de lengua de la cultura, por lo tanto no era para ella merecedor de estudios formales alentando su abandono en favor de las verdaderas lenguas de la cultura. Su generación había superado la enorme experiencia que había supuesto la emancipación. Ellenberger cita a Breuer refiriéndose a su padre: “Pertenece a la primera generación de judíos que pasó del ghetto espiritual al ambiente del mundo occidental... Nunca se valorará suficientemente la energía espiritual desplegada por esa generación. Cambiar la jerga por el alemán correcto, la estrechez del ghetto por los modales educados del mundo occidental, conseguir el acceso a la literatura, poesía y filosofía de la nación alemana...”³⁹⁴ En una carta de 1911, Bertha Pappenheim,

394. Ellenberger, Henri, *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*, Gredos, Madrid, 1976, pág. 478-479.

hacía una crónica de una jornada en barco por el Mar de Galilea refiriéndose a sus compañeros de viaje de modo despectivo como “el bote polaco”, que era como los alemanes llamaban a los judíos del Este, ridiculizándolos por su forma de hablar en ídish, suscribiendo parcialmente la idea antisemita de que la judeidad es reconocible auditivamente.

Por otra parte se embarcó en un monumental y significativo trabajo de traducción del ídish al alemán aunque según Elizabeth Loentz,³⁹⁵ Bertha Pappenheim no fue idishista, no deseaba promover la continuidad del uso vernáculo ni su desarrollo literario y cultural en el siglo XX. Sus traducciones de la literatura ídish no tienen que ver con rescatar el ídish pre-moderno escrito por mujeres o dirigido a las mujeres como lengua. Según su apreciación fue útil como un escalón hacia el alemán. Tradujo el *Mayse bukh* y el *Tsenerene* y las *Memorias de Glückel von Hameln* para recuperar la espiritualidad de las mujeres judías, no su lengua.

5.1.2 La traducción

Sus traducciones magistrales al alemán de las *Memorias de Glückel von Hameln*, que era su ancestro,³⁹⁶ el *Mayse Bukh* y el *Tsenerene*, merecen toda la atención, nos dice la autora, ya que demuestran su también enorme interés, su versatilidad y familiaridad con el antiguo ídish literario, así como con las variedades del ídish en que estaba escrito. Sus reverenciados ancestros lo hablaban, y el ídish según ella misma sostuvo, había sido su pasaporte a la cultura alemana.

Según la autora, para sobrellevar estas contradicciones Bertha Pappenheim practicaba una suerte de disociación: el buen ídish estaba firmemente enraizado en el pasado, y el mal ídish se negaba a desaparecer del presente. Esta clara separación le permitía idealizar el ídish

395. Loentz, Elizabeth, *Let Me Continue to Speak the Truth. Bertha Peppenheim as Author and Activist*, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 2007, pág. 226.

396. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 108. Bertha Pappenheim era tataranieta del patriarca de la familia materna, Benedict Salomon Goldchmidt, casado en primeras nupcias con Bella Braunschweig y en segundas nupcias con su hermana Sprinze, descendientes de Glückel von Hameln. Su abuela paterna Katharina Calman, también era descendiente de Glückel von Hameln.

hablado de sus ancestros femeninas y descartar el ídish moderno como una poco cultivada jerga, trabajando para transformar a sus hablantes en hablantes de una lengua de la cultura. Esta separación explica cómo pudo emplear el ídish en su literatura para caracterizar personajes excepcionalmente negativos, y al mismo tiempo a otros excepcionalmente positivos.

En el ensayo de 1934, *La mujer judía*, se puede ahondar en su relación amor-odio con el ídish. Traza allí las raíces espirituales de las mujeres judeo alemanas de la época moderna (inextricablemente unidas a la lengua alemana y a su herencia cultural) de la generación de Glückel von Hameln. Las mujeres judías incorporaban notas de cultura alemana a su repertorio general, pero su vida privada religiosa permanecía intacta y completamente judía. La más notable evidencia de influencia de germanidad en esas mujeres era su lengua. Afirma: “A través de siglos, la ‘anónima mujer judía’ era la custodia de la inquebrantable judeidad natural y simultáneamente de modo inconsciente, la protectora de la antigua lengua alemana. La Biblia de las Mujeres –Tsenerene– y el Mayse bukh con su Vaybertaytsh (ídish– alemán) son pruebas de esta evidencia histórica, de las que las Memorias de Glückel von Hameln son un clásico ejemplo”.³⁹⁷ Bertha Pappenheim eleva aquí el estatus del ídish nombrando a sus hablantes como protectores de la salud lingüística del antiguo alemán y al mismo tiempo, deliberadamente referencia el ídish a las mujeres. Entiende que la indiferencia de los hombres al desarrollo intelectual y espiritual de las mujeres judías permitió al ídish servir de “angosto puente” –expresión que retendremos– para las mujeres judías a un nuevo mundo exterior, como lo fue en el caso de Glückel von Hameln.

Casi por defecto el ídish devino una espontánea compensación a la educación religiosa denegada a las mujeres y las habilitó para devenir en involuntarias pioneras de la cultura germana en la comunidad judía. De modo que vio en el ídish un paso para las mujeres judías hacia la

397. Loentz, Elizabeth,, *Let Me Continue to Speak the Truth. Bertha Peppenheim as Author and Activist*, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 2007, pág. 43: “Through the centuries, the ‘anonymous Jewish woman’ was the keeper of unbroken, natural Jewishness and simoultaneously, yet unconsciously, the protector of the Old German language. The Women’s Bible (Tsenerene) and the mayse bikher with their vaybertaytsh (Yidysh-German) offer historical proof of this; and I tempted to call the Memoirs of Glückel of Hameln the classic example.”

cultura secular, primero gracias a las mujeres de la era de Glückel von Hameln y luego gracias a las mujeres judías del Este en el tardío siglo XIX y el temprano siglo XX. Como los padres invertían menos en la educación de las hijas que en la de los hijos y estaban menos pendientes de la exposición a la influencia secular, las jóvenes judías asistían frecuentemente a escuelas públicas laicas (cuando la ley local lo permitía) como los muchachos. Su conocimiento del ídish, más cercano al alemán que a las lenguas eslavas de sus entornos, alimentaron el deseo de una educación con un sesgo alemán y las abrió necesariamente a su cultura e intelectualidad, hasta convertirse en una influencia que Bertha Pappenheim también atribuyó al creciente declinar de la conciencia judía. Por eso no desdeñó el ídish de Glückel von Hameln y de sus equivalentes judías modernas del Este como una poco cultivada jerga sino que lo veneró porque lo asociaba a la aún intacta feminidad judía del gueto, una feminidad marcada por una espiritualidad pura basada en las sagradas responsabilidades cotidianas de la mujer judía en la familia. Seguramente resultaba inspirador para las modernas mujeres judeo-alemanas en aciagas circunstancias a la hora de lograr un justo medio entre pertenecer culturalmente a la cultura germana y mantener al mismo tiempo su religiosidad judía. Es en este punto que Bertha Pappenheim miraba con nostalgia a estas mujeres pre-modernas en los márgenes. El monumental empeño de Bertha Pappenheim de traducir los tres grandes textos en ídish anteriores a la emancipación de las mujeres, las Memorias Glückel von Hameln, el *Mayse bukh* y el *Tsenerene*, atestiguan –según la autora– de esta nostalgia por la desaparecida cultura cuya lengua era el ídish.

En el prefacio de las Memorias de Glückel von Hameln, Bertha Pappenheim esclarece que su objetivo es traer a la vida la imagen de una mujer, quien como un claro producto de su tiempo y plantada en la virtud de su extraordinaria inteligencia, permaneció fiel a su religión, a su gente, a su familia y a ella misma. De forma parecida en la introducción al *Mayse bukh*, Bertha Pappenheim delineó la importancia de las traducciones para sus contemporáneos: “La colección de historias aportarán un gran entendimiento de las vidas de los judíos de la edad media, y en particular, cómo el poder de la creencia en Dios brinda enseñanza para soportar la opresión, progresar en entornos hostiles y transmitir a los investigadores la historia cultural,

el folklore, lenguas y sociología como prueba de la importante aunque modesta posición de las mujeres en el judaísmo.”³⁹⁸ “Además de documentos de fe, de la creencia en milagros y de la superstición, estos cuentos constituyen fuertes pruebas de la afirmación de la Vida, de la enseñanza divina: satisfacción, posesión, alegría y sobre todo la gran pureza y beatitud en la enseñanza divina: en el entendimiento de esas expresiones de la existencia.

El libro no tiene la menor pretensión de ser un libro científico. Así como el original ha sido adecuado a la mentalidad sencilla de las mujeres judías y vertido en términos de una encantadora candidez, hemos procurado esas mismas características para nuestra traducción alemana. Pero de todos modos el libro *Mayse...* puede servir hoy a la ciencia: en las dimensiones de la historia de la cultura, el folklore, la lingüística y, no en último término, la sociología, como testimonio de la humilde condición de la mujer en el judaísmo. En manos de los padres, educadores y maestros este libro, *Diversos cuentos*, puede ser un puente hacia el nuevo entendimiento de la significación de la cultura y creencia judía.”³⁹⁹

La traducción de Bertha Pappenheim de la antigua literatura puede incluirse dentro de la gran tendencia de la época a las traducciones del hebreo al alemán como parte de un Renacimiento Judío. Su traducción de las *Memorias* se publicó unos pocos años después de la primera traducción de Martin Buber de “La sabiduría Popular Judía” cuando ya habían entablado intercambio intelectual, mientras Bertha Pappenheim traducía el *Mayse bukh* y el *Tsenerene*, y Buber y Rosenzweig colaboraban en la traducción de la Biblia del hebreo al alemán. De hecho, las traducciones de Bertha Pappenheim, pueden entenderse también, como la respuesta femenina a las traducciones de los Cuentos jasídicos de Buber. Mientras Buber buscaba reconectar a los alienados judíos alemanes a un auténtico pasado y experiencia del judaísmo recuperando las voces perdidas de la tradición jasídica de los hombres

398. Loentz, Elizabeth, *Let Me Continue to Speak the Truth. Bertha Pappenheim as Author and Activist*, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 2007, pág. 45.

399. Jensen, E., Anna O. Un estudio del último período de su vida, *Cuadernos clínicos* nº 1, Actualidad psicológica, Buenos Aires, 1983, pág 5.

del Este, Bertha Pappenheim recuperaba la voz perdida de las mujeres judeo alemanas y los textos representativos de la específica vida cultural y religiosa de las mujeres judías. La entusiasta recepción de estas traducciones en la prensa judeo-alemana indican que no estaba sola en su interés por la cultura judeo-alemana. Los críticos acordaron sin excepción en que Bertha Pappenheim merecía reconocimiento por hacer accesibles estos artefactos de judaísmo tradicional a las nuevas generaciones de judíos alemanes, especialmente a las mujeres, aunque discrepaban en qué las hacía valiosas, así como en la calidad de las traducciones. En relación al sentido de la traducción del *Mayse bukh* las críticas se dividían: algunas no acordaban con la idea de Bertha Pappenheim de que las mujeres judías modernas podían aprender de sus ancestros cómo la fe les fue de ayuda ante el antisemitismo. Otras, de extracción sionista, apuntaban a su utilidad para la educación nacional —especialmente para padres y educadores que quisieran familiarizarse con el folklore judío y sus relatos—. Otras críticas, a que iba tras los pasos de los hermanos Grimm, vinculándola al movimiento neo-romántico del temprano siglo XX, al que Buber y Herder se sentían ligados.

Bertha Pappenheim, por otro lado, admitió la función ejemplarmente positiva de ciertos aspectos de la vida judía premoderna pero su nostalgia tuvo límites. De las traducciones surgió destilado un análisis filosófico. En el *Tsenerene* era evidente la supresión de la intelectualidad femenina judía: se hace explícito en él “el brote de abstinencia intelectual y espiritual que se le demanda a la mujer como signo del tradicional menosprecio judío a las mujeres, que algunas perspectivas femeninas celebraban como el corolario directo del importante rol de la mujer judía en su comunidad. Igual que la vida del hombre gira en torno al estudio, la mujer es la custodia real de la casa y del vivir. La mujer sacrifica su vida a los interminables problemas y obligaciones domésticos, lejos de cosas intelectuales. Hombres y mujeres tienen esferas y roles separados pero iguales. Para Bertha Pappenheim que resentía no haber tenido nunca una adecuada educación secular o religiosa, esta era de la ‘abstinencia forzada’ no era un hecho puramente histórico.

En 1912 en su discurso “La mujer en el Culto y en la vida religiosa” vuelve a hablar de la desnutrición intelectual de las mujeres judías y afirma que el status de la mujer judía no ha mejorado desde el tiempo del Tsenerene. Al contrario, afirma que su importancia declinó sin ninguna mejora de su posición. “La trivialización de la vida religiosa entre los judíos causa que la importancia del rol de la mujer en el hogar disminuya y su importancia, en cuanto a su posición en la vida comunitaria, no crezca proporcionalmente.”⁴⁰⁰ Su crítica relativa a la falta de progreso de las mujeres judeo-alemanas hacia 1930 respecto de sus ancestros en cuanto al pobre status de la mujer, le hace pensar que aún es necesaria la lectura del Tsenerene no sólo como material histórico sino también como material para su instrucción moral.

En cuanto al estilo de la traducción, muchos críticos tomaron nota de su particularidad que para algunos no eran meras transcripciones: no tradujo el ídish original al alemán estándar. Defendió su elección en la Introducción al Tsenerene: “En la organización medieval, el modo de pensar, es comparable a la forma de expresión de lo visual en el arte en tiempos de Durero, experimentamos en una diversidad de matices, la gente y los acontecimientos de la Biblia a través de citas, interpretaciones e historias. Todo en un estilo indispensable si queremos que el encanto de las narraciones no se destruya. Hay algunas instancias en que intentar ‘germanizarlo’ puede ser un pecado contra el espíritu del Tsenerene.”⁴⁰¹ La mayoría de los críticos acuerdan en que la traducción del Tsenerene al alemán estándar hubiera sido completamente inapropiada. Una crítica aplaude el buen gusto en este empeño, otra, que la traducción no estándar es superior a cualquier traducción estándar hecha hasta la fecha. Otra atribuye el mérito a su habilidad por preservar el encanto y la frescura del tradicional y folklórico manto

400. Loentz, Elizabeth, Let Me Continue to Speak the Truth. Bertha Peppenheim as Author and Activist, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 2007, pág. 49: “...The trivialization [Verflachung] of religious life among Jews caused Jewish women’s importance within the home to diminish, but her importance and position in communal life did not increase proportionately.”

401. Loentz, Elizabeth, Let Me Continue to Speak the Truth. Bertha Peppenheim as Author and Activist, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 2007, pág. 50: “In a medieval form, way of thinking, and point of view that is roughly comparable to the form of expression of the visual arts of Dürer’s era, we experience, in a motley array [kunterbunt], the people and events of the Bible through quotes, interpretations, and stories –all in a language that is indispensable if the charm in the portrayals is not to be destroyed. There are some instances in which even an attempt to ‘Germanize’ [verhochdeutschen] them would be a sin against the spirit of the Tsenerene.”

de lenguaje. Otra, que retiene el lenguaje del original pero haciéndolo comprensible a los lectores modernos: el tenor del lenguaje es a menudo el mejor comentario. Otra asevera que lo hace comprensible y al mismo tiempo cercano al espíritu del original. Coinciden también en el encanto del que depende el gran alcance del Tsenerene, su espíritu está inextricablemente unido al medio ídish. Aunque este espíritu es ostensiblemente intraducible, la traducción de Bertha Pappenheim lo logra. La comparan con Buber y Rosenzweig que crearon un alemán hebraizado con su traducción de la Biblia. El éxito de su traducción descansa, a ojos de los críticos judeo germanos, en su habilidad para crear un viejo-nuevo lenguaje, un ídish diluido y accesible a los judíos alemanes que no podían leer el ídish original sin sacrificar su atractivo folklórico o popular asociado a él. Bertha Pappenheim supo reconectar a las mujeres judías modernas con la sensibilidad de sus ancestros reintroduciéndolas en su propia lengua femenina, el ídish, que es la lengua primaria de la religiosidad de las mujeres judías pre modernas, y no el hebreo. Consideraba el ídish como un producto del gueto, de la separación forzada de los judíos. La tendencia entre los judíos del Este a dejar el gueto, (ya sea compelidos por la violencia de los pogroms, por los apuros económicos o en busca de educación secular) llevará a que el ídish del Este sobreviva a este propósito cuando dichos judíos abandonen la búsqueda de su emancipación

5.1.3 Literatura y trabajo social

En su trabajo social propugnó el uso de las lenguas vernáculas en la formación. En “La condición judía en Galicia” (reporte de investigación realizado en Galicia en gran parte financiado por el comité judío por la supresión de la trata de blancas) atribuyó la dificultad de las muchachas judías para encontrar trabajos favorables a su falta de habilidades idiomáticas: sólo sabían ídish y un polaco limitado. Siempre recomendó el establecimiento de una escuela para futuros inmigrantes con inglés y alemán como asignaturas fundamentales. El club para muchachas de Asistencia Femenina que Bertha Pappenheim fundó ofrecía instrucción en alemán a las muchachas judías del Este que querían emigrar para mejorar sus perspectivas de empleo. Tematizó el

deseo de los judíos del Este de incorporar la lengua del lugar de residencia en detrimento del ídish en dos relatos cortos: *El redentor* y *El Rabbi Milagro*. El primer personaje dice que como sionista concede gran importancia a revivir el hebreo puro y a conservar la jerga, ambos sus genuinas lenguas maternas. El otro le recomienda que como periodista considere dominar una lengua que sea al mismo tiempo una lengua viva y una lengua de la cultura. El ídish, le dice, no puede ser una lengua materna porque no dispone del status de lengua de la cultura sino que es un hodgepodge o un mishmash. Bertha Pappenheim tampoco le daba al hebreo el estatus de lengua de la cultura. Lo consideraba útil para los judíos en la diáspora: más allá de la práctica religiosa y del estudio era una lengua muerta, tenía poco interés resucitarlo. En una carta en 1911 critica la enseñanza exclusiva del hebreo a los niños pequeños. En otra ocasión, que los líderes sionistas condenaran a la masa al uso del hebreo cuando tenían otras habilidades lingüísticas. Rechazaba la idea de fundar un “nuevo gueto lingüístico” en Palestina por la ancestral desventaja que tenían las mujeres con él en relación a los hombres. Bertha Pappenheim estaba al tanto de que incluso quienes proponían el ídish como lengua nacional lo veían falto de los accesorios básicos de una lengua, tanto en su gramática como en su ortografía. Antes de la conferencia de Czernowitz organizada por Nathan Birnbaum, declaró que era de interés puramente cultural, y manifestó otra vez su deseo de elevar su nivel de lengua vernácula a lengua de la cultura.

En *El Rabbi Milagro* Bertha Pappenheim explora el dilema que acompaña la mudanza del ídish al alemán entre la juventud jasídica. Después de encontrar libros en alemán escondidos en el sofá que habían pertenecido a su abuelo, el Rabbi Milagro se levanta en secreto de noche para devorar los clásicos alemanes (incluidos Voltaire, Spinoza, y el Fausto de Goethe, Heine y Schiller). Destrozado por la culpa de haberse dejado llevar a probar del fruto prohibido y debilitarse por su falta de sueño, se enferma gravemente. “Su corazón palpitaba y se quedaba sin palabras, el pequeño libro de Heine se le escurría de las manos”⁴⁰² La admisión de sus incur-

402. Loentz, Elizabeth, *Let Me Continue to Speak the Truth. Bertha Pappenheim as Author and Activist*, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 2007, pág. 57: “His heart pounded. He was speechless. The small book [Heine] slipped from his hand.”

siones nocturnas en la literatura secular parece la confesión de un crimen. Está desgarrado. En una mano percibe sus acciones como reprobables, incluso pecaminosas, y en la otra, cuánto de bello puede ser lo inmoral. Sufre por la expectativa de que su comunidad siga los pasos de su padre y abuelo. Está convencido de que recuperará la salud si deja los confines del gueto y sigue los anhelos que la literatura secular ha despertado: “no puedo seguir mucho más en la beth ha-midrash mucho más, padre, déjame ir. No puedo permanecer aquí y estudiar en Dobricz para siempre. El mundo debe ser tan ancho y bonito! –Flores de loto florecen fuera– Cuando no puedo dormir de noche ardo de deseos por el mundo de fuera, los palacios, las montañas, ver las vírgenes y hablar con ellas en la lengua del Príncipe Carlos. Déjame salir al amplio mundo, estoy enfermo dentro. Fuera recuperaré la salud”.⁴⁰³

Bertha Pappenheim no insinuó que la vida tradicional jasídica fuera en sí misma insana sino que la locura es una enfermedad de la modernidad, el resultado de estar apesado entre dos mundos. Los síntomas, afirma, cederán cuando cese de resistirse al inevitable cambio. Arjeh encuentra en su padre a un inesperado aliado, Reb Wolf, que sabe de los libros escondidos en el sofá porque él y su propio padre también los han leído. El padre comprensivo lo envía a estudiar a Viena. Cuando Bertha Pappenheim ve el éxodo de las jóvenes generaciones desde los confines del gueto (acompañado del cambio del ídish al alemán) como un inevitable progreso, reconoce que este contacto con lo secular acaba con su alienación de la tradicional e ingenua espiritualidad judía. Es notable que Arjeh se vea atraído por la cultura secular alemana más que por la cultura secular ídish, surgida en ese tiempo como rebelión contra la ortodoxia judía del Este o contra la tradición jasídica. En otro relato, otro hijo de rabino anhela convertirse en artista más que en rabino, y cuando su padre le prohíbe sus propósitos, se convierte al catolicismo.

403. Loentz, Elizabeth, *Let Me Continue to Speak the Truth. Bertha Peppenheim as Author and Activist*, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 2007, pág. 57: “... I can’t stand being alone in the beth ha-midrash. Father, let me out– let me, let me Father, I can’t just stay here and study in Dobricz forever. The wordl must be vast and beautiful! – Lotus flowers are blooming outside– why I can’t sleep al night I burn with yearning for the wordl out there, the palaces, the mountains, to see the virgins and speak with them in the language that Prince Carlos speaks. Let me out into a great wide world– I’m sick here. Out there I will become healthy.”

Bertha Pappenheim, como decíamos, no compartía que el ídish fuera la lengua nacional por excelencia como otros, ni muestra en sus escritos ningún interés por el ídish moderno, ni hay evidencias de que se interesara por la cultura ídish moderna (teatro, intercambios intelectuales, colaboraciones entre intelectuales ídish y artistas homólogos germanos), ni por la fundación del movimiento idishista en 1925, aunque estaba al tanto del mismo.

5.1.4 Glückel von Hameln / Glikl bas Judah Leib

En la última década del siglo XVII –el año 5451 según el cálculo judío–, la mujer de un comerciante judío comenzó a escribir sus Memorias tras la muerte de su marido, Haim, expresando su esperanza de que la escritura le ayudara a disipar su dolor. Terminó el séptimo y último libro en 1719, cinco años antes de morir a la edad de setenta y ocho años. Para la autora de *Mujeres en los márgenes: Tres vidas del siglo XVI*,⁴⁰⁴ Natalie Zemon Davis, el relato es notable: “No sólo es una rica fuente para la historia social y cultural de los askenazíes y de la Europa del siglo XVII, sino también una autobiografía de estructura literaria y resonancia religiosa inusuales.”⁴⁰⁵ Conocida mayormente como Glückel von Hameln y menos como Glikl bas Judah Leib, nacida en Hamburgo en 1646 o 1647, fue una de los seis hijos de Judah Joseph, comerciante y miembro notable de la comunidad judía alemana y de la mujer de negocios Beila. Hamburgo era un puerto próspero que tras un acuerdo, toleraba a una pequeña comunidad de sefaradíes a cambio de un pago anual, acuerdo que se intentó endurecer por la presión luterana. Muchos de ellos se marcharon a Amsterdam y la comunidad de judíos alemanes se convirtió en el centro de la vida judía de Hamburgo. Se habían instalado informalmente practicando el comercio de oro y joyas, el préstamo de dinero y la artesanía en la ciudad, como el padre de Glückel, mediante el pago de informales impuestos pero igualmente expuestos a ataques y detenciones. Se mantenían así cercanos a la ciudad de Altona donde gozaban de la posición oficial de “protegidos”. En Hamburgo hacia el 1657 se les permitió finalmente residir discretamente pero sin

404. Zemon Davis, Natalie, *Mujeres en los márgenes: Tres vidas del siglo XVII*, Cátedra, 1999.

405. *Ibidem*, pág. 17.

comunidad organizada, prosperando y creciendo. Fue autorizada en 1710. Glückel von Hameln fue prometida antes de cumplir los doce años a Haim, apenas mayor que ella, hijo de un comerciante de Hameln, casándose dos años después. Dichos matrimonios tempranos fomentaban la transmisión de los preceptos y eran dispuestos y apoyados por los padres. Tuvieron catorce hijos de los que sobrevivieron doce y él se convirtió en uno de los comerciantes asquenazíes más prósperos de Hamburgo, muriendo muy joven tras un accidente, cuando Glückel von Hameln tenía todavía ocho hijos a su cargo, a quienes se ocupó de casar e instalar estratégicamente para garantizar la seguridad familiar. Al morir no dejó ejecutores ni tutores dado que compartía toda la información de sus negocios con Glückel von Hameln, quien asumió la responsabilidad saneando deudas y desarrollando al poco tiempo una importante actividad comercial que incluía un taller de artesanías, el negocio de perlas, importaciones de Holanda, comercio en ferias y préstamo de dinero. Sólo se asoció con sus hijos y alternaba los compromisos familiares con los comerciales. Su madre y su abuela ya trabajaban, aportándole excelentes modelos de los que da cuenta en sus Memorias. Su abuela al enviudar había instalado con su hija un taller de encajes con hilo de oro y plata, que iban a ser tan caros a Bertha Pappenheim, así como a nutrir su lengua, plena de metáforas en hilos y tejidos. No eran las únicas mujeres judías o cristianas emprendedoras o que se ocupaban de los negocios con sus maridos. Sí descolló por el volumen de dinero de sus operaciones —teniendo en cuenta que no era una “judía cortesana”— que cambiaba en persona en la Bolsa de Hamburgo. Rechazó muchas propuestas de matrimonio durante una década hasta que se casó con un rico financiero y dirigente judío de Metz, Francia, donde eran también tolerados y más importantes en número que en Hamburgo. La autora nos dice que no parece haber habido allí ninguna comerciante de la talla de Glückel, tal vez ya retiradas, pero sí pequeñas prestamistas. Al año y medio su marido quebró y fue devorado por sus acreedores, por lo que tuvieron que ser ayudados por sus hijos y ella reanudó alguna actividad comercial. Haim muere al poco tiempo, momento en el que ella comienza sus Memorias con la idea manifiesta de combatir sus pensamientos melan-

cólicos. La autora afirma que parece una iniciativa extraña dado que es la primera autobiografía de una mujer judía conocida, aunque afirma que la investigación reciente está demostrando que muchos judíos de esa época escribieron autobiografías en Italia, Praga y Altona. En ellas se aprecia –como en las cristianas– un marco de interés familiar abrevando en los orígenes para aportar un modelo de vida a las generaciones que siguen. Una mezcla de autobiografía cristiana con libros de viaje y contabilidad que llevaban los comerciantes judíos sumada al antiguo “testamento ético”, “exposición de lecciones morales y sabiduría personal que se dejaba a los hijos para el entierro y la disposición de los bienes. Eran textos que tenían cierta circulación y reputación”,⁴⁰⁶ Glückel von Hameln menciona los de su familia. Señala la autora, que la autobiografía confesional judía del siglo XVII no es tanto individual como de sentido social, narrando sufrimientos colectivos del pueblo judío. Dentro de este marco la autobiografía de Glückel von Hameln aporta rasgos originales vinculados a su género y a lo que había llegado a aprender en una comunidad de hombres con una cultura considerable y cuyo rabino era culto. Su propia cultura era la de las mujeres de los comerciantes asquenazíes aficionados a los libros. Había asistido al cheder, escuela primaria judía: “mi padre educó a sus hijos e hijas por igual, en las cosas celestiales y terrenales”,⁴⁰⁷ continuando su educación con los numerosos libros en ídish que ella llamaba Taytsh, escrito en caracteres hebreos y que comprendía diversos géneros: manuales y tratados éticos, uno de ellos escrito por una mujer, el Meineket Rivkah libros sobre deberes religiosos y familiares de las mujeres, libros de oraciones para mujeres y las tkhines – oraciones publicadas en folletos para la devoción individual de las mujeres–. Se contaba también con la traducción en prosa y en verso del popular Tsenerene, que acabó conociéndose como “la Biblia de las mujeres” que contenía “todos los trozos del Pentateuco, los Profetas y otras partes de la Escritura que se leían en la sinagoga a lo largo del año y que se explicaban con comentarios extraídos del Talmud y fuentes midráshicas y medievales”.⁴⁰⁸ Luego estaban los libros de fábulas y relatos como el Mayse Bukh y relatos históricos y noticias de persecu-

406. *Ibidem*, pág. 32.

407. *Ibidem*, pág. 34.

408. *Ibidem*, pág. 35.

ción de los judíos como la acusación de asesinato ritual en Metz de 1669. Esta producción en ídish –como ya lo adelantamos– estaba dirigida a gente inculta y sobre todo a las mujeres –teniendo en cuenta que el hebreo en la cultura judía era la lengua del estudio y de los hombres– y de hecho tenían una tipografía especial que se conocía como Vayber Taytsh, Taytsh de las mujeres. Ella misma aparentemente copió o tradujo un importante cuento de “la lengua sagrada al Taytsh”, según la autora, y su necrológica en Metz la llamaba mujer culta “en temas de conducta apropiada y ética”, elogio raro, según la autora, ya que en general se las alababa por su piedad, rectitud, caridad, o se encomiaba su dedicación al estudio.⁴⁰⁹ Es un hecho que por sus actividades económicas y sus viajes estaba en contacto con un mundo que hablaba alemán y su trato con no judíos la obligaría a negociar, redactar y firmar contratos en alemán. Son abundantes las pruebas de que leía el alemán de libros que seguramente compraba cuando acompañaba a su marido a las ferias en las ciudades. Es así que transmite a sus hijos una apertura al mundo no judío hablándoles de sus escritos sobre temas morales de gran belleza. Su cultura estaba muy ligada al ídish pese a toda su apertura y a que en la época, al igual que entre las mujeres luteranas, no había mujeres de gran erudición ni literatas como las que llegarían de mano de la Ilustración en el siglo XVIII con sus salones literarios. Se esperaba más bien de estas mujeres que observaran todas las fiestas judías y sus leyes alimentarias, exentas como estaban de la obligación del estudio. La autora refiere que es un tema central de las Memorias “la tensión existente entre la vieja y la nueva generación”,⁴¹⁰ y agrega: “La combinación de narraciones personales y de cuentos fue una contribución en su lucha con el significado moral del desencanto y el dolor y en la adquisición de una voz religiosa independiente, diferente de la de un rabí, pero también diferente del ‘Vayber Taytsh’”.⁴¹¹

Son numerosos los puntos en común entre estas dos mujeres no coetáneas de modo que es comprensible que haya sido fuente de interés y de inspiración para Bertha Pappenheim. Está

409. *Ibidem*, pág. 36-37.

410. *Ibidem*, pág. 42.

411. *Ibidem*.

claro también que el papel de la mujer en el ámbito judío era opresivo pero de mayor libertad en la época de Glückel von Hameln que en la de ella, aunque luego los progresos en derechos y participación hayan sido vertiginosos en las décadas posteriores. A los fines de nuestra investigación es importante reseñar algunos puntos de encuentro y de desencuentro entre estas dos mujeres plasmados en las Memorias, como la admiración por la rectitud de su primer marido y el aprecio que sentía de parte de él, que disipaba sus inquietudes y la confortaba. Dicho vínculo parece gozar de una mayor libertad en el mundo del trabajo y de paridad material, debido a la participación activa de la mujer en la economía familiar, que en los tiempo de Bertha, y en las clases acomodadas, se reduce a las dotes y al patrimonio personal, que como hemos visto, prácticamente no maneja la mujer. Esta paridad se refleja también en el trato de amistad y confianza entre los cónyuges a quien ella llama “amado amigo”. Bertha Pappenheim atenta al trato dispensado a las mujeres se pronunció en ocasiones contra el trato” que muchos maridos propinaban a sus mujeres equivalente al de un “juguete”. El sentido del honor, tan caro a Bertha Pappenheim, está muy presente en las Memorias, que la autora vincula a la honradez y a la rectitud en los negocios y en la vida, en la práctica de la hospitalidad, y en ser reconocido para ocupar cargos en la Gemeinde –Comunidad– o ante las autoridades cristianas. Otro aspecto relevante, a los fines de vincularlo con el interés que pudo haber tenido para Bertha Pappenheim, es la libertad de expresión y movimiento de la que gozaba esta mujer en el mundo ortodoxo judío –que se plasma en la inclusión de relatos en los que los propios judíos roban a otros judíos y donde ella reflexiona sobre los límites que deben ponerse a la riqueza y sobre la importancia de la limosna, y cómo atribuye las desgracias a las discordias entre los judíos de la Gemeinde, entre los que se encuentra su padre, conocidos a través de la prensa–. Los menciona en varias oportunidades, así como relata aquellos altercados en los que le tocó tomar parte, aunque no por ello incidió sobre el lugar de la mujer en la comunidad ni cuestionó la existencia de un orden patriarcal o la interpretación masculina de la ley judía. Sabemos que Bertha Pappenheim no retrocedió a la hora de denunciar las lacras de su época cuando éstas tenían como protagonistas a sus correligionarios y luchó denodadamente para remediarlas desafiando públicamente el establishment masculino judío. Si Glückel von Hameln pertenecía a la comunidad Askenazi judía supranacional, el

horizonte de Bertha Pappenheim como mujer judía integrada y asimilada era el de la sociedad alemana y de la comunidad internacional judía. Es notable que Glückel von Hameln empezara a escribir sus Memorias tras la muerte de su primer marido, para mantener a raya sus pesamientos melancólicos que la asaltaban en las noches de insomnio, y que Bertha Pappenheim pudiera escribir tras recuperarse de un largo trance después de la muerte de su padre.

La relación entre generaciones ocupa gran parte de la preocupación de Glückel. No sólo la responsabilidad para con los hijos, plasmada en la parábola de los pequeños pájaros, sino su preocupación constante de no ser una carga frente a las propias dificultades de la vida, conservar la independencia, especialmente, nos dice la autora, porque en la época, la imagen que se tiene de la viuda es la de desleal y oportunista. Bertha Pappenheim también sentía una profunda responsabilidad para con las generaciones venideras a quienes llamaba “fuente de esperanza” y a la que su actividad diaria estaba plenamente destinada. Aludimos oportunamente a la relación entre fils –hijos– y fils –hilos– a los que estuvo tan ligada estéticamente. Hasta el último día de su vida vivió con responsabilidad el trato hacia los jóvenes. Pese a su tesitura antisionista, en 1933 despidió a un joven que había conseguido su visado para emigrar a Palestina. Lo convocó a su casa donde le entregó un cuaderno donde había escrito direcciones de conocidos en varias ciudades, así como una lista de organizaciones de ayuda para inmigrantes. En la primera página había escrito una dedicatoria, despidiéndose de él con bendiciones.⁴¹²

5.1.5 Other tongue

La cultura ídish, que encuentra en Glückel von Hameln un paradigma, es definida por Loentz, felizmente, como un puente hacia la cultura circundante que protegía a las mujeres – por su cercanía con el alemán– del aislamiento intelectual e ideológico al que estaban destinadas en la religión judía, tal como se ha mencionado anteriormente en tiempos de Glückel von Hameln, y que en tiempos de Bertha Pappenheim sufriría una desmejora en cuanto al confina-

412. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 327.

miento en la realidad familiar: la mujer está más alejada de las obligaciones materiales y en las clases medias-altas su preparación es más bien decorativa. No cumplen casi ningún papel en la comunidad más allá de la actividad filantrópica sin horizontes políticos y sin representación. La situación es aún peor para las mujeres judías del Este. En Rusia hacia finales del siglo XIX son en su mayoría analfabetas. En el prólogo de la Biblia que tradujo se expresó con gran amargura respecto a que los eruditos judíos pensaban que las facultades mentales de las mujeres no están destinadas a ser desarrolladas en el círculo intelectual limitado al que las confinan los hombres.

Su fascinación por este ancestro la llevó a devenir traductora de esta lengua-puente, que podemos pensar que define al hebreo como lengua sagrada y prohibida de la que las mujeres se ven privadas. La traducción le permitió a Bertha Pappenheim sumergirse en esta lengua en la que le fue reconocido el pleno conocimiento de sus variantes y matices –tal como se mencionara–, vivir su ambivalencia hacia ella: asumir la privación de la lengua sagrada de los hombres y abrazar la marginada pero finalmente promisoría para las mujeres, ambivalencia que sostenemos es una marca personal, su forma de localizarse como sujeto en un contexto cultural y social particularmente complejo dominado por el Malestar, pero es también un eslabón adulto de su existencia abierta y sensible a las lenguas, que en su enfermedad juvenil tuvo un relieve peculiar e imponente. Imprescindible de analizar, si tomamos en cuenta que la sinagoga que fundó su padre, asimilado, defendía la postura ortodoxa más radical en la materia. Sofer, su fundador y suegro del rabino en funciones, acuñó varias máximas al respecto. Su lema era: “He-Hadash asur min ha-Tora” –La innovación está prohibida como interdicción bíblica– modo de insistir en la integridad de la tradición en su conjunto, defendiendo incluso las costumbres más minuciosas. En fuerte oposición a la ideología de la Haskalah, la ilustración judía que veía en el ídish una lengua corrupta, lo rehabilitó defendiendo tenazmente los estudios religiosos por sobre los seculares. Sostenía que la asimilación sólo aumentaría, no aliviaría, la hostilidad hacia los judíos.⁴¹³ En “A

413. Silber, M. K. (2010, October 20). Sofer, Mosheh. YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe. Retrieved December 26, 2014, from http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Sofer_Mosheh.

Weakling” último relato de su colección “Struggles”, nos dice Loentz,⁴¹⁴ Bertha Pappenheim pone en evidencia la indiferencia del Judaísmo ortodoxo tradicional para responder al deseo de las jóvenes generaciones por la cultura secular y por integrarse en las sociedades dominantes. En esta historia, Gabriel, el hijo de un prominente estudioso del Talmud, personaje, nos dice la autora, que pudo haberse inspirado en la figura de Philip Veit, pintor nazareno, nieto de Moses Mendelssohn, empieza a cuestionar su vocación como continuador de los pasos de su padre. Introducido en las artes plásticas por su vecino, un músico católico, se revuelve entre la culpa y la magia irresistible del arte, lo que lo lleva a cuestionar su crianza, atacando principalmente, la prohibición de producir imágenes, cuestionamientos entre los que se encuentra, también, tener que rezar en una lengua extranjera.⁴¹⁵ Bertha Pappenheim apuntaba en el relato que la insistencia en el aislamiento por parte de la ortodoxia intensificaba la atracción de Gabriel por el arte y por rebelarse contra los grilletes de la religión del padre. La autora nos advierte que el tipo de ortodoxia que Bertha Pappenheim critica no era la norma en Alemania, denominada por algunos Neo-ortodoxia y representada por Samson Raphael Hirsch, que veía a la Ley judía compatible con la integración a la cultura secular y no despreciaba el arte. Pero al situar el relato en Pressburg, lugar de nacimiento de su padre, Pappenheim hacía referencia a la conservadora, inflexible y militante Ortodoxia Húngara, representada por Sofer, que veía en el rechazo a la cultura moderna la supervivencia del judaísmo, convirtiendo a Hungría en el bastión de la resistencia a la modernidad.

En el informe médico de Bertha Pappenheim hasta entonces desconocido, encontrado por Ellenberger⁴¹⁶ en Bellevue hay muchos detalles relativos este aspecto juvenil de la vida de Bertha Pappenheim –la lengua– y nos permiten pensar de qué manera se entrelazan a su

414. Loentz, Elizabeth, *Let Me Continue to Speak the Truth. Bertha Pappenheim as Author and Activist*, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 2007, pág. 105-106.

415. Loentz, Elizabeth, *Let Me Continue to Speak the Truth. Bertha Pappenheim as Author and Activist*, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 2007, pág. 105: “Why did father teach him that it is forbidden to make images? Why was everything that represented beauty banned from the house? Was it a sin to derive pleasure from beauty? Would God have created beauty if man were not allowed to take pleasure in it? Why did he always have to pray in a foreign languages? Were the people less good who prayed to God only when they felt the need to and each in his own way?”

416. Hirschmüller, Albrecht, *The life and work of Joseph Breuer*, New York University Press, 276-292.

enfermedad.⁴¹⁷ El informe amplía el relato de los Estudios sobre la histeria. Describe la monotonía de su vida, limitada enteramente a la familia. Afirma que busca compensar la apasionada debilidad por su padre que la malcria y por revelar sus altamente desarrollados dones de la poesía y la fantasía. Mientras todos piensan que presta atención, ella vive en los cuentos de hadas, experiencia conocida como su “teatro privado”, factor permanente en su vida mental, el más importante, y peligroso, agrega, en tanto que sus excesivamente regladas lecciones no ofrecen salida a su natural vitalidad, ni encuentra en su vida rutinaria contenido para sus actividades intelectuales. Breuer parece recalcar, el párrafo es ambiguo, que es peligroso que su vida cotidiana no ofrezca salida a su actividad intelectual y a su vitalidad. Afirma que no es religiosa en absoluto aunque cumple con los preceptos de su familia judía ortodoxa, siendo la religión, entonces, objeto de lucha y oposición silenciosa. Observa que su inconstancia en relación al discurso, la pérdida de la palabra, puede ser un rasgo patológico de larga data. La Hysteria, dice el informe, no ha sido observada hasta ahora, si se deja de lado su tendencia a los humores extremos. Agrega que su talante alegre disgustaba a su madre, una mujer muy seria. Cuando su padre contrae una peripleuritis con fiebres altas y ella se queda a su cuidado, cae en un estado de absence, que se escribe en el original alemán⁴¹⁸ en francés, sin especificar si es un término de su cuño o de la terminología psiquiátrica —homónimo en inglés y en alemán—, en el curso del cual alucina con serpientes negras reptando por las paredes, una de las cuales intenta matar a su padre. Cuando la alucinación cede tiene un deseo imperioso de rezar pero no puede articular palabra hasta que encuentra una expresión en inglés y es capaz de rezar en esta lengua a pesar de que la plegaria sea originalmente en hebreo. Estas ausencias siempre nombradas por Breuer como absence, absences y condition seconde, y por ella como time missing, dieron lugar a unas alucinaciones que se multiplicaban gradualmente, de las que

417. Es interesante comparar con la experiencia de Louis Wolfson. Françoise Davoine propone que un tramo de su “proyecto” con la lengua es el pasaje de lo inaudible a lo inaudito. En Bertha Pappenheim podríamos pensar que permite el pasaje de lo inaudito a lo audible: Breuer menciona en el informe que rescata Ellenberger la expresión “hacerme escuchar” sus historias. Françoise Davoine, *Las operaciones transformacionales de Louis Wolfson*, Psychanalyse et Traduction, Presses de l’Université de Montreal, 1978.

418. Accedemos a ello gracias al ingente trabajo e invalorable versión bilingüe de Richard G. Klein.
<http://www.freud2lacan.com>

no era consciente y que se volvieron cada vez más frecuentes. En una de sus profundas ausencias no reconoce al padre o no responde a sus preguntas hasta que él bromea con ella formulándole una pregunta en inglés antecedido por la interjección ¿y?, que en el informe aparece en alemán antiguo y que Loentz cita en ídish: Na/Nuh, how are you Miss Bertha? acusando él mismo este estilo glosolálico que Bertha mantendría durante su vida tal como se observa notoriamente en Trabajo de Sísifo. El informe también describe que el alto grado de histeria se reflejaba en la gran cantidad de trastornos de la visión encabezados por un strabismus convergens, estrabismo, bizquear, schielen en alemán, loucherie, bizquera, en francés, cuyo adjetivo, bizco, en francés –louche– significa también turbio, homónimo de louche en inglés, del que seguramnete proviene, que también significa sórdido, libertino, de mala fama. Se consigna a su vez, que exhibe cambios gramaticales típicos de la afasia: muchas veces prescinde de la sintaxis o de los artículos, y cuando no dispone de una palabra intenta articularla laboriosamente apelando a cinco o seis lenguas por lo que lo proferido resulta, a veces, apenas inteligible. En los Estudios sobre la Histeria se consigna que en un breve periodo sólo utiliza verbos en infinitivo: infinitivo es homofónico en inglés, francés y alemán. Se describe que por la tarde cae en un estado somnoliento y a la mañana se queja profiriendo unas palabras como “martirizar, martirizar”. Breuer refiere, que primero por casualidad y luego intencionalmente atendiendo al proceso, si daba con una o dos palabras que conectaran con sus fantasías, tan pronto como ella sie ging hinüber –iba hacia, cruzaba–, comienza a contar una historia, al modo del libro de Andersen Bilderbuch ohne Bilder, “Cuento de imágenes sin imágenes”, primero de un modo afásico, hasta ir progresando hacia un discurso correcto y concluir hablando perfectamente, “hasta que se siente como sultán con Schehrezade”.⁴¹⁹ Poco después de haber acabado despierta a un estado que ella llama gehaglich,⁴²⁰ expresión neológica en lugar de behaglich, cómoda, confortable, holgada. Es digno aquí de mención, las contracturas, entre otras afecciones, que afectaban a sus extremidades perjudicando el desplazamiento, por lo que ¿podríamos pensar

419. Given Guttman, Melinda, The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim, Moyer Bell, London 2001, pág. 59.

420. El malestar en la cultura es la traducción del alemán de Das Unbehagen in der Kultur.

que se trata de un “ir hacia lo comfortable/ ir hacia el desahogo”? Las historias que resultan de este proceso son trágicas, algunas encantadoras, según consta en el informe, y muchas giran en torno a una muchacha anclada⁴²¹ a la cama de un enfermo. Si una tarde, dice Breuer, no consiguiera “hacerme escuchar” su historia ella pierde su desahogo y la siguiente tarde debe contar dos historias. Las ausencias experimentadas al atardecer, que luego llamó clouds, y el alivio experimentado después de contar sus historias, de las que sale muchas veces hablando en francés o en italiano, no varió en todo el curso de su enfermedad. En ese tiempo habla habitualmente en inglés, parece haber perdido la lengua materna, aunque se le habla en alemán. Nos dice Melinda Given Guttman,⁴²² que su institutriz sólo habla alemán y la detesta. En algún momento pierde la grafía pero la recupera de manera curiosa: escribe con la mano izquierda ágil, pero en letras de imprenta con un alfabeto que se había construido a partir de su “querido Shakespeare”.

Tras tres días sin comer ni dormir y algunos intentos de suicidio, es trasladada a Inzersdorf donde tiene alucinaciones sin ausencias, estrictamente distinguidas por ella y a las que nombra como *must thought* –ideas impuestas–, se calma y acepta la comida y las medicinas.

Los intentos del Dr. Breslauer en Inzersdorf, para persuadir a Bertha Pappenheim de que cuente sus historias son vanos y Breuer mismo se ve forzado a trabajar duro –dice en este informe sin que aparezca en los Estudios sobre la Histeria–: suplicar y repetir, especialmente, la fórmula estereotipada *And there was a boy...* –fórmula que tampoco se reproduce en los Estudios sobre la histeria– hasta que se ella se siente *einschnappte*, encajada, y empezaba a hablar, no sin antes tocar sus manos para estar segura de reconocerlo, encontrando especial resistencia cuando estaba contrariada por algo o con alguien.

Tras su ausencia vacacional la encuentra muy desmejorada y su fantasía agotada, sin desarrollo poético. Debe recurrir entonces a la *talking cure* o a la *chimney sweeping*, fórmulas

421. es literalmente la traducción del término hebreo *agunah* al que nos hemos referido.

422. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 46.

que sabemos son de su autoría, y escuchar de tres a cinco historias cada tarde, supliendo sus días de ausencia. Se menciona en el informe la aparición de lo que Breuer llama *caprice* –aparentemente de cuño de Bertha Pappenheim porque se respeta el francés en el informe–, homónimo en inglés, para referirse a las inhibiciones o actos de voluntad que ocurren a causa de estar atascada en sus narraciones de experiencias radicales. O hay una especial sensibilidad por parte de Breuer a la experiencia de la palabra, que respeta una y otra vez la locución empleada por Bertha Pappenheim en su lengua original, o es presa él también de este mundo de fantasía en el que ambos se expresan en su jerga. Sin duda, subsumido en el estilo de comunicación que por lo visto, como decíamos, era el habitual con su padre. Breuer deja constancia de que a partir de noviembre de 1881 Bertha Pappenheim vuelve a la ciudad con su madre y se hace imperiosa la diaria *talking cure* para hacer frente al stress de sus estímulos físicos pese a lo cual en diciembre consigna que desmejora y que reproduce las historias de fantasía narradas día por día en 1880 con considerable alivio.

Esta diferencia en cuanto a la sensibilidad respecto de la experiencia del lenguaje es palpable porque Ellenberger recoge a continuación el informe del Dr. Laupus –del hasta entonces desconocido ingreso en el sanatorio Bellevue en Kreuzlingen entre el 21 de julio al 29 de noviembre de 1882–. Se trata de un simple informe médico, no hay ya ninguna mención al uso de expresiones verbales o que éstas hayan sido dignas de reseñar.⁴²³ Si bien se mencionan los fenómenos recogidos por Breuer está claro que el enfoque los deja fuera de cualquier tratamiento. Se incide en la exacerbación de la neuralgia del trigémino derecho que se presenta a

423. En el Sanatorio Bellevue, Binswanger le había pedido que escriba una descripción del extraño fenómeno de su afasia. El relato data de una fecha indeterminada en el verano de 1882 y es el único de tipo autobiográfico existente acerca de su enfermedad. Volcó sus pensamientos en un inglés rudimentario cuando su incapacidad para comunicarse en alemán por las noches aún persistía. “Yo, una muchacha alemana de nacimiento, me veo completamente privada de capacidad para hablar, leer o escribir alemán. Este síntoma se prolongó durante la época de una virulenta enfermedad nerviosa. Me vi obligada a permanecer recluida durante más de un año, y desde hace cuatro meses aproximadamente me vuelve cada tarde. Los médicos lo señalan como algo muy extraño y raro de observar; por consiguiente intentaré ofrecer, lo mejor posible, dado que carezco de estudios de medicina, una breve descripción de mis propias observaciones y experiencias durante este horrible estado. Aparece muy de repente sin la menor transición en el momento justo en el que reclino la cabeza en mi cama, independientemente de la hora en que me haya acostado, más o menos entre las nueve en punto y la una de la noche. En ocasiones me he visto obligada a permanecer en la cama durante dos días debido a una ligera intensificación, y en esta ocasión la fase comenzó a las diez en punto.

la misma hora todas las tardes y que requiere de dosis crecientes de morfina a la que muestra adicción, y cuyas reacciones se describen. Ha recuperado completamente el apetito y descansa mejor. Despliega gran actividad física a pesar de las neuralgias faciales que le han supuesto la aparición de tics y espasmos. En relación a su estado mental refiere signos genuinos de histeria y cambios inmotivados de humor, exhibiendo una irritación hostil hacia sus familiares y otros, que contrasta con sus modales altruistas. Consigna que condena a la ciencia por no ayudarla a combatir su enfermedad, pero exhibe falta de conciencia respecto de su estado en los proyectos futuros que verbaliza. Planea estudiar enfermería inmediatamente aunque rápidamente está contemplando otros planes. Refiere su deseo obsesivo por visitar la tumba de su padre en Pressburg. Se afirma que recurre a sus fantasías para permitirse entrar en sueños escapistas –el Dr. Laupus apunta aquí en una nota que este punto no está completamente claro: dice que probablemente Breuer afirmara que en sus sueños ella daba rienda suelta a su imaginación y que ello la distanciara de la realidad– aunque acudía con atención al llamado, reproduciendo inmediatamente sus sueños como cuentos de hadas, con buen humor y dicción prístina. La pérdida de su lengua materna en favor del inglés o del francés apenas reposa su cabeza en la almohada, que también se ha podido observar en Bellevue, le parece completamente fuera del alcance usual de la histeria.

De modo que, durante esas horas soy totalmente incapaz de comunicarme en alemán, mientras que otras lenguas que he aprendido con posterioridad, están presentes en mi mente y puedo expresarme en inglés a la perfección. Cuando el dolor neurálgico tan fuerte que padezco me lo permite leo libros en francés o en inglés hasta que llega el feliz momento de recuperar mi alemán (lo que nunca ocurre antes de medianoche, y rara vez pasadas las dos en punto de la madrugada). Todo lo que sucede no va acompañado de la menor sensación física, no siento dolor, ni opresión, ni mareo. Dada la ausencia de ninguno de estos síntomas parece que todo podría suceder sin que yo me diese cuenta, pero no entiendo a mi criada ni consigo hacerme entender. Todos los días tengo que hacerme a la idea de nuevo de encontrarme en la misma situación triste y amarga. Considerando mi estado de ánimo, mental y físico durante estos periodos de tiempo, hay algunas observaciones que debo relatar. En los dos primeros días de mi estancia aquí, experimenté trances más o menos cortos o prolongados, pero desde hace algunas semanas, no he tenido ninguno. Cuando no leo estoy acostada, a menudo inquieta, ocupada con mis pensamientos, estoy bien y soy capaz de gobernarlos; puedo recordar el pasado y hacer planes para el futuro; sólo me pongo realmente nerviosa, ansiosa y a punto de llorar, cuando el miedo bien fundado a perder el alemán durante un tiempo de nuevo se apodera de mí. Cuando estoy rodeada de gente durante esa fase me siento mucho mejor, pero también cuando estoy totalmente sola no caigo en ese estado de profunda melancolía con pensamientos hipocondríacos. Pero si durante esta fase otras personas hablan en.

alemán entre sí, debo preocuparme en fijar mi atención en la conversación, que me resulta bastante indiferente. Lamento no entenderlas pero no me interesa. Me han dicho que después de unas horas recupero mi alemán aunque lo hablo muy mal.” Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London, 2001, chapter three, pág. 92

Loentz se pregunta si Bertha Pappenheim era consciente de la conexión entre su vida de deseo y su fascinación por los diversos tipos de encaje que obsesivamente coleccionó, transcribiendo una cita: “Si no fuera una enemiga de las comparaciones y si dichas comparaciones no fueran imperfectas, diría que nuestras vidas están hechas de un material exquisito y sin defecto y estarían entrelazadas de un modo al mismo tiempo simple y complejo, a veces estético y a veces ético pero que es el único deseo que yo tengo: vivir esa vida. Odio los dedos torpes que perturban mi diseño bonito.”⁴²⁴

Al modo de un encaje, podemos pensar en la red que se articuló en la cura en un entre-lenguas, en la que no faltaron las palabras inventadas –¿su propio Mausehel, como el atribuido a los judíos por los antisemitas?– a la que ya de partida nombró como una talking cure o chimney sweeping, y a la que incluso el azar contribuyó. La Villa donde se desencadena la enfermedad de Bertha Pappenheim y donde fallece su padre en Bad Ischl se llamaba Bellevue, al igual que el sanatorio de los hermanos Binswanger, donde Ellenberger descubre a través de una foto, que fue internada tras la cura con Breuer, y curiosamente, igual que el ex casino cercano a Kahlenberg en la colina de Grinzig, donde en la noche del 23 al 24 de julio de 1895 Freud tuvo el sueño de la Inyección de Irma, y donde tal cómo lo anhelara en su carta a Fliess, puede leerse en una placa que es donde “...le fue revelado al doctor Freud el secreto de los sueños.” Melinda Given Guttman agrega⁴²⁵ que en los días de la aparición del estado de absence, su padre, del que temían que hubiera contraído una tuberculosis –que era la enfermedad vienesa por excelencia de la época– estuvo pronto en estado crítico con fiebres altas y un absceso, abszess, en el pulmón, y en el que varios autores repararon en la homofonía.

También señala⁴²⁶ que con la complicidad de Breuer, el inglés se convierte en su lengua

424. Loentz, Elizabeth, *Let Me Continue to Speak the Truth*. Bertha Pappenheim as Author and Activist, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 2007, pág. 12-13 “If I were not an enemy of poetic comparisons, and if such comparisons were not lame, I would say that our lives should be made out of fine, flawless material and be interwoven in a way which is sometimes simple and sometimes complex, sometimes aesthetic and sometimes ethical, but this is the only longing I have: to live such a life. I hate the clumsy fingers which disturb my beautiful planning and threads or destroy them.”

425. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 24.

426. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 47.

secreta. La noche en que su padre muere llama a Breuer y es presa de una profunda agitación. Cuando su madre y su hermano se le acercan experimenta unas oleadas de incómodo calor que ella nombra como stoves,⁴²⁷ estufas, en francés y en singular, poêle, derivado de palio, también recipiente que se usa para calefaccionar, que da lugar a las expresiones être dans la poêle, être dans l’embarras, o tomber de la poêle en la braise: ir de mal en peor. En su forma casi homográfica poêle significa también velo nupcial y la expresión mettre un enfant sous le poêle, es reconocer a un hijo nacido antes del matrimonio como legítimo. También esta forma admite la acepción de sudario, paño con el que se envuelve el cadáver durante la ceremonia fúnebre. Breuer aconseja entonces, llevarle la cena mientras ella pide repetidamente que no le digan más mentiras, que sabe que su padre ha muerto.

La noche después de su muerte Bertha Pappenheim sale del estupor en que se encuentra dirigiéndose e interrogando a Breuer en italiano: Buona sera, dottore. E vero che il mio padre e morte?⁴²⁸ Breuer le dice que es así y que tiene que aprender a aceptarlo. Tras dos días, emerge en buen estado. Breuer descubre que el primero de sus caprices se relaciona con la vergüenza por haber sido descubierta con las medias como todo calzado yendo a espiar a su padre después de que se le prohibiera verlo y ser pillada por su hermano sintiéndose culpable.⁴²⁹ Consigna que se van agregando otros caprices a sus síntomas. En francés caprice da lugar al adjetivo capricieux que aúna lo caprichoso a lo fantástico o imaginativo. Este estilo glosolálico hace ensayar a los autores citados por Dianne Hunter –intentando reconstruirlo– la frase: “Jamais acht nobody bella mio please liebohen nuit.”⁴³⁰ Pocos días antes de morir, en 1936 intentó sin suerte dictar el que sería el último relato de su vida para el que tenía previsto el título de Coup de grace.⁴³¹

427. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 52.

428. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 53.

429. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 59.

430. Wallechinsky, David, Wallace, Irving en cita de Diane Hunter, *The (M)other tongue. Essays in Feminist Psychoanalytic Interpretation*, cap. *Hysteria, psychoanalysis and Feminism: The case of Anna O*, edited by Shirley Nelson Garner, Claire Kahane, Madelon Sprengnether, Cornell University Press, NY 1985.

431. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 319.

El 29 de octubre de 1882, Berta abandonó el sanatorio de Bellevue hacia Karlsruhe. Su madre consintió que pase allí unas semanas muy anheladas por ella. A los pocos días empeora de su neuralgia facial y pasa las noches hablando exclusivamente en inglés. Sin embargo, el ambiente de Karlsruhe le es muy propicio y estimulante, asiste a un curso de enfermería, frecuenta el teatro, asiste a conciertos y fiestas, a pesar del dolor y de la necesidad de recurrir a la morfina. Actúa en una pieza de teatro representada en la casa de Anna Ettlinger, prima de su primo Fritz, cuyo padre había dado a sus hijas la más alta educación al alcance en aquel momento para las jóvenes alemanas. Anna enseñó literatura a título particular y montó obras teatrales en su casa y ciclos de conferencias. Aunque rechazó todas las ofertas de matrimonio, creía que en el futuro “la educación ayudaría, en lugar de obstaculizar a las mujeres a obtener un buen matrimonio.” Berta le leyó algunos de sus cuentos de hadas, y tanto ella como su primo la impulsaron a que prosiguiera con la enfermería y que se dedicara a su trabajo literario. En general, sus parientes le ofrecieron modelos de actuación y la ayudaron a reaccionar contra las pobres ideas vigentes sobre la educación de las mujeres.⁴³²

El curso de enfermería estaba organizado por la Asociación de Mujeres de Karlsruhe que había sido fundada en 1859 por la Gran duquesa Louise, activista de la promulgación de las medidas de seguridad social, por las que se habían establecido una agencia de adopción y escuelas de bordado, que serían modelos para el futuro trabajo social de Bertha Pappenheim. Helene Lange fundó, también en Karlsruhe, la revista Mujeres que algunos años más tarde influiría enormemente en su vida intelectual. Fundó también la primera escuela secundaria para chicas en 1893. Berta no disfrutaría del estado que había conseguido con Breuer hasta algunos años más tarde. Tampoco se casaría. Hasta su mudanza a Frankfurt en 1888 fue hospi-

432. Ariès, Philippe y Duby, Georges; Historia de las mujeres Tomo IV página 275-276 La educación desigual para hombres y mujeres era resultado de roles sexuales asimétricos y los reforzaba. Los límites sólo se superaron gradualmente a lo largo del siglo XIX, bajo el impacto combinado de la secularización (en la sociedad global), de la emancipación (de las comunidades judías) y de la Reforma (en el seno del judaísmo). Con todo, las relaciones de sexo continuaron difiriendo según los países, la actitud ante la religión (ortodoxa, reformista y la clase social. (...)) ...el acceso de las mujeres a la educación permaneció limitado en todas partes debido a dos temores: la conversión y la soltería. Mientras que los padres alemanes temían que la educación secular condujera a la apostasía, las madres y los padres rusos barruntaban en la educación superior el camino hacia el socialismo. En todas las clases y en todos los países, la creencia común entre los padres angustiados era que el exceso de educación era causa de que las mujeres no pudieran casarse nunca.

talizada en Inzersdorf más de cuatro veces, la primera estancia comenzó ocho meses después de su regreso a casa el 30 de julio de 1883 y a cargo del Dr. Breslauer, donde Breuer la visitó a principios de agosto de 1883. Ya estaba vinculado a Freud quien a su vez estaba vinculado a los Pappenheim. El 13 de enero de 1884, cinco meses y medio después. Breuer la vio totalmente restablecida. Cuatro días más tarde, Berta se consideraba curada y recibió el alta de Inzersdorf. En 1885 tuvo una recaída con un ingreso de tres meses en Inzersdorf. En 1886, Bertha Pappenheim fue una de primeras visitas de los recién casados Freud y Martha Bernays.

Aún en junio de 1887 tuvo que ser nuevamente admitida en Inzersdorf, permaneciendo allí durante dieciocho meses.

En 1888, Bertha Pappenheim publicó su primer libro de cuentos de hadas, *Kleine Geschichten für Kinder*, de forma anónima y a sus expensas, aparentemente del estilo de las historias que había creado con Breuer, de las que no quedó constancia escrita ni tan siquiera del argumento. Le permitieron hacer público su “teatro privado”, lo que tuvo que haber supuesto un paso importante, ya que después de la aparición del libro, nunca más recayó ni tuvo que ser ingresada.

Había sufrido de histeria desde los veintiuno hasta los veintinueve años —justamente los años casaderos para una *Höhere Tochter*—.

5.1.6 Revoltijo de lenguas

En su relato *El redentor*, uno de los personajes riñe al otro por haber dejado su lengua materna a lo que el otro responde: “¿Cuál es mi lengua materna? Nunca supe el ruso, nunca estudié el inglés o el alemán en condiciones y el hebreo no me sirve. Todo lo que queda es ese revoltijo de lenguas que los del gueto hablamos entre nosotros. No puedo hacer nada con él.”⁴³³

433. Loentz, Elizabeth, *Let Me Continue to Speak the Truth*. Bertha Pappenheim as Author and Activist, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 2007, pág. 54: “Which language is my mother tongue? I never knew Russian; I never learned English or German properly; and my Hebrew is of no use to me.”

Durante su enfermedad, al pie de la cama de su padre alucina una serpiente negra. Cuando intenta hacer algo, su brazo derecho está paralizado, cada dedo es una pequeña serpiente y cada uña, una calavera. Intenta salvar a su padre de la muerte pensando que si muere será su culpa. Intenta rezar pero no recuerda ninguna oración, todo lo que le viene a la cabeza son las palabras de una vieja canción inglesa publicada por primera vez en 1810, una versión de Gammer Gurton's Garland, incluida en Alicia a través del espejo algo modificada:

Humpty Dumpty se sentó en un muro,
Humpty Dumpty tuvo una gran caída.
Ni todos los caballos ni todos los hombres del Rey
pudieron a Humpty recomponer.⁴³⁴

¿Hace Bertha Pappenheim del alemán a partir de su enfermedad –su mother tongue– un equivalente del hebreo, lengua caída irreparablemente para las mujeres de la que eran privadas, oponiendo a su pérdida su revoltijo, este encaje de lenguas entrelazadas –the other tongue– convirtiéndolo también en un puente, que como el ídish de las mujeres de la era Glückel, la conecta con una vida secular plena que le permite hacer público el martirio de una rica vida fantástico-literaria prohibida por la tradición más ortodoxa con la que su padre está comprometido?⁴³⁵ ¿Cómo escapar de esta vida sin sentido, de un tiempo perdido, de una vida

434. Freeman, Lucy, *L'histoire de Anna O.*, Presse Universitaires de France, Vendôme, 1977, pág. 70.

La rima original, de 1810, no menciona que Humpty Dumpty es un huevo. De hecho, la rima es un acertijo. En jerga inglesa de la época “Humpty Dumpty” se usaba para designar a una persona torpe y pequeña. La clave del acertijo residía en el hecho de que una persona torpe no iba necesariamente a sufrir daños irreparables de una caída, al menos no tanto como los que un huevo sufriría.

435. Es muy sugerente cómo Andrés Claro, en *Las vasijas quebradas* (límites, hospitalidad, sobrevida y contagio entre lo extranjero y lo propio) recupera las tesis de Walter Benjamin sobre la traducción, y cómo podemos vincularlas a nuestro trabajo. Dice allí: “Rescatar en la propia lengua ese lenguaje puro exiliado en la lengua extranjera, liberar al transponer ese lenguaje puro cautivo en la obra, tal es la tarea del traductor. Lutero, Voss, Hölderlin y George extendieron las fronteras del alemán. En principio, Benjamin parece repetir y suscribir a lo que ya decían los pensadores alemanes de la Bildung: la traducción es una operación que amplía la lengua propia. Pero se debe notar que la tarea ya no es presentada como una salida al extranjero con el objetivo de acceder a lo propio, sino como un ‘rescate’ (Erlösen), una especie de derecho de asilo; más precisamente, como una ‘liberación’ del lenguaje preso en la obra extranjera, el cual accede a su ‘libertad’ en el país propio. Es en este sentido que Benjamin es consciente de anunciar una operación donde se ‘confirma un derecho nuevo y superior para la libertad de la traducción. Su valor no procede del sentido del mensaje, ya que la misión de la fidelidad es la de emanciparlo. La libertad se hace patente en el idioma propio’.”
www.escriturasamericanas.cl/revista/revista02/206_las_vasijas.pdf

de capricho a la que está destinada?⁴³⁶ El lenguaje secreto que comparte con Breuer parece ser este diálogo entre lenguas que toma el relevo del que conjeturamos fue el diálogo con su padre ortodoxo⁴³⁷ pero también asimilado –interrumpido con su muerte–, que en su tránsito parece iluminar algunos significantes que balizan una demanda en la que se detiene la cura con el desenlace consabido.

Que hubiera una vez un niño, idea impuesta a una joven casadera, la protege de una vida turbia, libertina que podría ser su anatema. Que en ese punto se detuviera la cura, le conserva simplemente la vida como a Scherehzade –a lo que Breuer fue sensible–, pero destroza el puente que le habría permitido cruzar hacia una vida de deseo de la que por lo visto sale, al menos, con un diseño.

436. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 40-41 Otras mujeres contemporáneas de Bertha Pappenheim como Rosa Mayderer, fundadora del feminismo alemán escribió en su diario a los trece años: “I must believe in de folly of so called woman’s place... I found within me the rights of the female; I put together the parts of a new world”. “Woman is a ‘human being’ and consequently half of humanity is treated in a servile, unfair manner. I am constantly comming back to this intolerable theme each day, each hour remind me.”

437. A propósito de la emancipación y sus secuelas cita Ellenberger a Breuer con esta curiosa frase: “Nuestra epidermis se ha hecho demasiado sensible y desearía que nosotros, los judíos, tuviéramos una firme conciencia de nuestro propio valor, tranquilidad y casi indiferencia por el juicio de los otros, en lugar de este point d’honneur oscilante, hipersensible y fácilmente insultado”. Ellenberger, Henri, *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*, Gredos, Madrid, 1976, pág 480.

5.2 El trabajo de Sísifo

5.2.1 La Liga de Mujeres Judías

La Comunidad Judía o Gemeinde, nos dice Marion A. Kaplan en *The Jewish Movement in Germany. The campaigns of the Jüdischer Frauebund*,⁴³⁸ era una entidad legal que reunía a todos los judíos de cualquier sitio, facultada para cobrar tasas a sus miembros y cuya vida se extendió desde la edad media, era de la pre-emancipación, hasta la época nazi. La Liga de Mujeres Judías –Jüdischer Frauenbund– fue fundada por Bertha Pappenheim quien la lideró, primero como su presidente y luego como miembro de su directorio, con la idea de defender los intereses femeninos en Alemania a principios del 1900. Su visión, actividades y postura reflejaba la cultura política y social de su entorno, y sus principales campañas fueron la lucha contra la trata de blancas, la búsqueda de la igualdad en los asuntos de la Comunidad y la formación profesional para las mujeres, en un marco de esfuerzo por mejorar el estatus de las mujeres judías que entendían, eran doblemente vulnerables: por su condición de mujeres, discriminadas en Alemania, y como judías y ciudadanas de segunda clase, en su propia comunidad.

Las líderes de la Liga eran judías conscientes y observantes, con fuertes sentimientos comunitarios, cuyas actividades y demandas enriquecían a la Comunidad judeo-alemana. Su feminismo expone una extraña amalgama entre unos valores de un patriarcado asentado y unos intereses femeninamente orientados. En ese sentido no difería de otros movimientos feministas iniciales –que comienzan a descollar en esta época– que estuvieron inspirados en los ideales de la Ilustración y que buscaban extender a las ciudadanas los derechos de los que gozaban los ciudadanos. Vinculaban la idea de emancipación con la idea de autonomía moral y uso de la razón. “Sin embargo, estos objetivos no privaron a las primeras manifestaciones feministas de configurar un discurso tibio y titubeante en cuanto al replanteamiento del orden social patriarcal. La lucha por integrar a las mujeres en la esfera pública, estuvo matizada por el deseo de no

438. Kaplan, Marion A., *The Jewish Movement in Germany. The campaigns of the Jüdischer Frauebund, 1904-1938*, Greenwood Press, London, 1979. Chapter 1. Introduction.

perturbar sus deberes esenciales: la maternidad y el cuidado familiar.”⁴³⁹ Es así que el típico miembro de la Liga era una esposa y madre que aceptaba su rol en la esfera privada y que desempeñaba un tradicional trabajo voluntario en la comunidad, pedía formación y oportunidades para las mujeres en campos específicamente femeninos e insistía en la igualdad de oportunidades en la política y en la sociedad de un modo femenino. Recién en la década de los ’60 –’70 una segunda oleada de feminismo emerge generando una pluralidad de feminismos. El feminismo de Bertha Pappenheim fue codificado en el fin de siglo como “biológico” o “esencialista”, basado en la noción de diferencia sexual innata: acepta la división binaria de la cultura en esferas separadas para hombres y para mujeres. El rol social de la mujer desde esta perspectiva está orgánicamente conectado a sus instintos biológicos de reproducción y crianza.⁴⁴⁰

La posición de las mujeres a principios del siglo XIX era claramente inferior a la de los hombres, por lo que las mujeres de diferentes religiones se unieron para trabajar unas con otras. La Liga se organizó a partir del vínculo religioso, lo que deja en la oscuridad las fuerzas políticas y sociales que indujeron a las mujeres judías a actuar en solidaridad unas con otras, nos dice Marion Kaplan. El antisemitismo no hacía diferencias entre ricos y pobres o entre judíos del Este y del Oeste, pero las diferencias de clase, religión, étnicas y de lealtades nacionales eran importantes y resultaban grandes limitaciones al sentimiento de hermandad. Clase y etnia separaban especialmente a mujeres de clase media judía y a sus hermanas inmigrantes de los países del Este. Las mujeres judeo-alemanas, por su situación económica y su concentración urbana, fueron el primer grupo en practicar el control de natalidad en el transcurso del siglo y en el segundo Imperio, y fueron mostrándose mas dispuestas a escapar de los confines a los que las relegaban las responsabilidades de la vida doméstica. Donaron parte de su tiempo para

439. Postigo Asenjo, Marta, *Mujer, feminismo y modernidad: Atrapadas entre lo público y lo privado*. Thémata. Revista de filosofía. Núm. 39, 2007.

<http://institucional.us.es/revistas/themata/39/art35.pdf>

440. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 9-10.

tareas comunitario-religiosas, ayudando a pobres, cuidando enfermos, preparando los cuerpos de las mujeres para su enterramiento ritual. Nos dice la autora, que muchas asociaciones de objetivos limitados proliferaron en la segunda mitad del siglo. En 1904, el creciente número de miembros de estas asociaciones que seguían con interés y aprobación el movimiento feminista alemán, insatisfechas con las tareas caritativas de naturaleza limitada de las instituciones judías constituyeron el núcleo de lo que luego fue la Liga de Mujeres Judías.

La Liga, concentrada en el trabajo social dentro de la Comunidad Judía, luchó para elevar el estatus de la mujer judía, mejorar su imagen y ayudar a solventar las circunstancias de sus vidas. Trataron de extender las esferas de actuación de la vida de las mujeres y ampliar sus oportunidades dentro de la Comunidad junto con el Movimiento Feminista Alemán en la nación alemana. De 35.000 miembros en los primeros años pasaron a 50.000 al final de la década del '20.

La Liga, nos dice Marion Kaplan, funcionaba a varios niveles: como feministas en un mundo de hombres, como miembros de una corporación legal y social judía, y como miembros de una etnia religiosa minoritaria cuyos avances políticos sociales y económicos no gozaban de aceptación social. Como decíamos, en Europa en general y en Estados Unidos, el estatus e imagen de la mujer estaba repleto de contradicciones. El culto de la madre que se había impuesto en la época y que la exaltaba como moralmente superior la protegía, pero la desposeía del poder que conservaba por entero el hombre. Tenía en sus manos la transmisión de la religión y la cultura pero se le negaba un estatus igualitario. Tratadas como niñas más allá de este campo, estaban fuera de cualquier rol de responsabilidad en la sociedad. Como organización feminista, la Liga fue particularmente exitosa en el reclutamiento de miembros, que estaban entre un cuarto y un quinto de la población femenina judía apta, por encima de la Liga Femenina Alemana. Gran parte de su atractivo, nos dice Marion Kaplan, reposaba en la calidad de sus líderes y su feminismo se conformó alrededor de la tensión entre las necesidades de independencia y su apego a los valores tradicionales. Sus líderes se abocaron a persuadir a sus tradicionales miembros de la importancia de la igualdad para las mujeres, intentando lograr un

equilibrio entre un purismo ideológico-religioso y el empuje de las masas, pero modificando también su feminismo para no alejarse de sus seguidoras.

La proliferación de asociaciones a la luz de los cambios que se producían en el Estado por la presión de las clases medias y proletarias para adaptarlas a sus necesidades, fruto del creciente desarrollo industrial, fue vital para el crecimiento y popularidad de la Liga. Junto con el levantamiento de la ley que prohibía la participación en política a las mujeres, sus oportunidades de empleo en la enseñanza y otras profesiones, produjo su expansión. Las protestantes y católicas se organizaron en Alemania en 1899 y 1903 respectivamente. Las actividades caritativas, en las que las mujeres eran tradicionalmente activas les proveyó de sentido para liberarse de la preocupación exclusiva de la casa, y a su vez, el trabajo social se volvió el camino de menor resistencia para las mujeres en el intento de acceder a la esfera pública. El resultado fue un feminismo social, una mezcla de feminismo y trabajo social, moderado y maternal, pero persistente y decidido, aceptable para mujeres burguesas de conciencia creciente de demandas feministas.

Como la Liga confinó las demandas feministas en favor de las áreas conciliables con el trabajo social descuidó llevar más lejos los asuntos específicamente femeninos como la situación de las mujeres en la familia nuclear o los estereotipos sexuales. Es así que este tipo de feminismo no aportó ideas nuevas a lo establecido por el movimiento feminista alemán, del que derivaba gran parte de su orientación. Solamente en la Comunidad judía sus planteos eran considerados radicales. El feminismo social, más que una actitud militante feminista fue un modo de estar acorde al entorno del movimiento feminista alemán como al judío.

La Liga tuvo limitaciones en la elección de sus tácticas y sus objetivos por su posición de debilidad como organización de mujeres en una institución de hombres, por su composición social y por las dificultades de sus miembros como judías en Alemania. El antifeminismo de los hombres judíos y su aversión al radicalismo de las feministas alemanas ejerció cierta influencia en la Liga. El antisemitismo, por su parte, inhibió cualquier radicalismo incipiente que pudiera haber existido en las filas de la Liga y la llevó a aceptar las instituciones existentes.

Pero fundamentalmente, la temperancia de la Liga estaba unida a sus dos lealtades: el judaísmo y el feminismo que sus líderes presentaban como complementarios cuando eran opuestos. la figura de Bertha Pappenheim fue central en la defensa de dicha posición. La confianza en la patria alemana, a pesar del antisemitismo, se reforzó cuando compararon su situación con sus correligionarios del Este que sufrían persecuciones y pogromos tan violentos en la época, y con sus correligionarios franceses que habían pasado por el caso Dreyffus.

La emancipación, nos dice la autora, había desplazado el problema del campo cívico al campo social. Los judíos habían entrado en la sociedad europea pero no se habían fundido con ella. Se mantuvieron segregados en una subcultura religiosa y organizacional. A pesar de su aparente éxito, su aceptación social fue impedida por las actitudes alemanas que iban de la judeofobia hasta el persistente sentimiento antisemita. La burocracia conservadora se rehusaba a admitir a los judíos en varios brazos del empleo público alemán y prusiano. Los judíos no estaban representados en las profesiones más importantes: cuerpos oficiales, servicios civiles federales y estatales, universidades, y en las escuelas primarias y secundarias tenían el acceso limitado. Lo mismo sucedía en clubes y en el sector de la industria privada. Publicaciones antisemitas envenenaban el ambiente periódicamente y el espíritu de rechazo los debilitaba y confundía. La aceptación de los judíos por parte de los alemanes era total en el caso de los intelectuales judíos entre las élites culturales, y en cierta “aristocracia judía” relacionada con los Junkers, así como en ciertas organizaciones seculares, partidos políticos y movimientos. Todos ellos dejaban su judeidad en un lugar secundario. El antisemitismo alemán no estaba confinado a las relaciones sociales, era tolerado por el gobierno y la mayoría de los partidos.

En el siglo XIX la religión perdió parte de su sostén en los europeos de clase media aunque no la abandonaron totalmente. Los judíos que seguían la misma tendencia que los alemanes, encontraron presión por reprimirla para lograr su ciudadanía alemana. Esto estaba en concordancia con los liberales emancipadores que esperaban la absorción de los judíos dentro de la sociedad. Si bien no se les demandaba ser cristianos, sí dejar de ser judíos. Muchos judíos

creían que la asimilación podía existir a la par de la supervivencia de grupos judíos, sin embargo los alemanes creían que debían pagar su emancipación rechazando su identidad religiosa. Los liberales en particular fueron los más implacables enemigos de la genuina presencia judía en Alemania, no menos que los conservadores y populistas que postulaban que eran inasimilables si no legalmente al menos socialmente. En los '90 muchos judíos se veían así mismos como asimilados, especialmente comparándose con los recientemente inmigrados judíos del Este. La asimilación implicaba fundamentalmente lealtad a la patria alemana pero en la búsqueda de un estatus político, legal, económico y social completo, diferían. Muchos intentaron preservar su distintivo religioso suprimiendo signos externos de religiosidad. Otros intentaron modernizar la religión. Otros estaban unidos a su comunidad menos por una pertenencia religiosa que por su exclusión de la sociedad alemana. Mantenían una alianza automática con su fe y estaban unidos a su cultura por nacimiento. Muchos compraron su billete de admisión a la cultura europea convirtiéndose al cristianismo. Muchos judíos se empeñaron en conservar lo mejor de los dos mundos.

En el siglo XIX muchos judíos y liberales asumieron que el nacionalismo y consecuentemente la unificación nacional podrían brindar la integración judía a la sociedad alemana. Los judíos adoptaron la cultura alemana, apoyaron sus movimientos liberales y progresistas y adoptaron su devoción y lealtad por los estados Germanos. Antes de la formación del imperio alemán los judíos disfrutaron de un rápido éxito económico y político y esperaban que a ello le siguiera la integración social. Esto ocurrió con un alcance limitado en las últimas décadas antes de la guerra con el consiguiente incremento del patriotismo. El sionismo no le hizo mella.

La Liga se preocupó por la observancia religiosa, mucho mas que las otras organizaciones judeo- alemanas mayoritariamente masculinas, y sus actividades comunales en la que la mayoría de sus 50000 miembros se sumergían de manera arrolladora con sentimiento de orgullo de pertenecer a la comunidad judía. Muchas eran judías observantes que se mezclaban con otros tipo de judías. Las judías feministas no afiliadas a otras instituciones judías tendían

a acercarse a la Liga de Mujeres Alemanas antes que a la Liga de Mujeres Judías. El gran sentido de identidad judía entre los miembros de la Liga indica la solidez y la continuidad de la tradición en el rápido cambio social del siglo XIX en Alemania, pese a que las hijas de las familias ricas del gueto fueron las primeras en aprender la lengua, literatura y formas sociales de sus vecinos y que en el albor del siglo muchas de las que tuvieron este acceso a la Ilustración se convirtieron. Sin embargo, las imágenes del Salón judío apóstata y arribista, de la mujer burguesa que reniega de su religión fue excepcional. La asimilación pareció afectar mas tarde a las mujeres que a los hombres debido a las pocas posibilidades de acceso al mundo no judío y a que eran las verdaderas transmisoras del judaísmo. Los hombres tenían más necesidad de adaptarse a su entorno.

La formación de la Liga se acompañó de la formación de otras instituciones como reacción al antisemitismo. En 1893 se formó la Unión de Asociaciones para la Historia y la Literatura Judía: una asociación para la educación de adultos judíos, intento de dotar de conocimiento y orgullo de la historia como modo de enfrentar las presiones del antisemitismo. El mismo año se creó la Unión Central de Ciudadanos Alemanes de Fe Judía que alegaba que el judaísmo no comprometía su auténtica germanidad. La Liga compartió su preocupación por la preservación y el esfuerzo por reanimar el judaísmo que incluía el apoyo a la Unión de Asociaciones para la Historia y la Literatura Judía al que muchas de sus colegas pertenecían. Su gran desvelo fue nutrir las instituciones para revivir la judeidad alemana e impedir su desintegración como comunidad. La necesidad de luchar contra el antisemitismo, fue uno de sus objetivos fundamentales después de la primera guerra. La campaña por el voto en la comunidad judía estaba fundamentada en la convicción de la necesidad, por parte de las mujeres, de servir a la Comunidad como participantes activas y como transmisoras del judaísmo. Sus esfuerzos por terminar con la trata de blancas y de proveer de recursos profesionales a las mujeres combinaban sus intereses de acrecentar el estatus de las mujeres con el trabajo social judío y con sus tesón por ser aceptadas como miembros de pleno derecho en la sociedad alemana. Financiaron la ayuda a los tuberculosos, a las casas para jóvenes y tercera edad, los programas sanitarios y

de vacaciones para niños mientras promovían los intereses feministas concentrándose en temas relativos a la mujer. Entre 1914 y 1918 la Liga participó activamente en esfuerzos de guerra.

I. La Liga y su líder

La vida de Bertha Pappenheim, nos dice Marion Kaplan,⁴⁴¹ arroja luz sobre el lugar de la mujer en la sociedad del tardío siglo XIX y sobre los orígenes y naturaleza del feminismo judeo-alemán. Tenía un particular sentido del ultraje por las injusticias hacia la mujer que la transformó en una luchadora infatigable por la igualdad. Su aversión a la dominación masculina se incrementó en el curso de su carrera, tratando de dirigirla a mejorar el estatus marginal de la mujer en las organizaciones tradicionales de la Comunidad Judeo-Alemana y prestando especial atención a los asuntos de derechos y bienestar de la mujer, forjando para ello nuevos canales femeninos donde sus seguidoras pudieran dar forma a las necesidades de su propio mundo femenino.

Como Bertha Pappenheim, Josephine Butler famosa abolicionista, o Jane Adams en América y otras líderes feministas sufrieron desórdenes nerviosos. Su recuperación parece haberse dado cuando rechazaron la típica vida de las mujeres de clase media o, en palabras de John Stuart Mill, la “esclavitud voluntaria”. Después de recuperarse, la satisfacción experimentada durante su enfermedad al cuidado de pobres y enfermos, vuelve a despertar en casa de unas familiares en Frankfurt que eran activas voluntarias de la caridad judía. Su interés por el feminismo alemán, que seguía a través del periódico *The Woman*, chocaba con su profundo sentimiento e identidad judías pero se comprometió en el empeño de intentar corregir lo que consideraba injusticias contra las mujeres en las costumbres y en la ley judía presentes en la Comunidad.

En 1916 escribió un artículo titulado “Woe to Him whose Conscience Sleeps”, en el que reclamaba una asociación nacional de bienestar social judía que se creó al año siguiente:

441. Kaplan, Marion A., *The Jewish Movement in Germany. The campaigns of the Jüdischer Frauebund, 1904-1938*, Greenwood Press, London, 1979. Chapter 2. Bertha Pappenheim.

Oficina Central de Bienestar Social de los Judíos Alemanes y fue elegida su vicepresidente interino. Como resultado de dichos esfuerzos se sintió bastante impopular entre los líderes judíos aunque gozó de gran respeto y admiración. Su tenacidad y fuerza de voluntad están bien documentadas. Muchas mujeres se acercaron a la Liga por su determinada y vigorosa líder, convirtiéndose en sus colaboradoras, impresionadas por la potente y persuasiva naturaleza de sus sentimientos y por su fogosa elocuencia pese a que con gran dificultad había puesto en pie su mundo emocional y alzado y organizado su voz. Ya Breuer había descripto, nos recuerda la autora, a su ambiente familiar victoriano y estrictamente religiosos. Mantuvo durante toda su vida dichos estándares morales estrictos insistiendo en mantener las leyes dietéticas judías en los hogares y clubes que fundó, aunque la mayoría de sus miembros no fueran ortodoxos, observando todas las festividades judías y transmitiendo su significado a los niños bajo su tutela. Si bien sus ideas eran típicamente victorianas como las de otras reformadoras, nunca condenó a las mujeres envueltas en la prostitución o en la promiscuidad sexual. Solamente enfatizaba el sufrimiento de las prostitutas. Su condena se dirigía a la sociedad que las había abandonado y su actitud frente a la sexualidad no era ciertamente liberal pero sí comprensiva. Elegía el personal para Isenburg entre aquellos que no se sintieran moralmente superiores ante las “jóvenes perdidas” y consideraba a las mujeres casadas más aptas para trabajar allí por su posibilidad de entender la vida sexual y ser menos estrictas. La autora subraya que Breuer omitió mencionar aspectos de su personalidad como su gracia y encanto. También su sentido del humor fue recordado.⁴⁴² Nunca lamentó su condición de soltera y admitió que gran parte de su actividad era un subrogado de la maternidad, refiriéndose a la misma como un sentimiento primario en toda mujer, una experiencia deliciosa. En una ocasión apuntó que también podía

442. alguna vez comentó en su epistolario regular a sus colaboradoras estando de viaje, que al entrar a una tienda de segunda mano la vendedora le preguntó si estaba casada con la intención de emparejarla con un allegado viudo siendo su comentario: “...así escapé de otro shiduch” (expresión en idish: matrimonio concertado) En otra ocasión reportó que durante un viaje por Europa del Este, el inspector de un faro, al saber que estaba investigando la trata de blancas, la invitó a pasar una semana con él a la voz de: “I could show you much depravity”, lo que le hizo mucha gracia. En 1933 alguien le propuso producir alguna de sus piezas teatrales y la disuadió a base de diferentes argumentos en contra de cada una de ellas para acabar diciendo que no quería que su fama como autor, que llegaba con retraso, comportara gastos de dinero y esfuerzos de producción, ya que carecía de complejos de inferioridad que necesitaran alivio. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 281.

ser algo que le suceda a una mujer y hacerla infeliz. Creía que muchas mujeres que no habían tenido la dicha de vivir una maternidad real podían tener la ocasión de una maternidad espiritual ayudando a niños y adolescentes cuyas madres hubieran fracasado o estuvieran impedidas de ejercerla. La Liga como institución era la viva encarnación de dicho sentimiento maternal y de su sentimiento de lo sagrado de la familia.

Ya en 1890, habiendo abrazado los ideales del feminismo de Mary Wolstonecraft, escribió un ensayo sobre la educación de las jóvenes de clase media planteando que estas jóvenes deben prepararse para valerse por sí mismas, aún si no piensan en la posibilidad de trabajar. Afirmaba que los padres miman en exceso a sus hijas y se rehusan a educarlas responsablemente. Implora en él a las familias judías a enseñar a sus hijas el mundo real. Les recuerda también a las jóvenes sus obligaciones con la sociedad y consigo mismas.

En 1899 publica una obra titulada Derechos de las mujeres y la traducción de la obra de Mary Wollstonecraft Vindicación de los derechos de la mujer, ya mencionado. Bertha Pappenheim la admiraba profundamente, pese a que sus estilos de vida difería diametralmente, especialmente por la importancia primordial que concedía a la educación de las mujeres. Otros enfoques apuntan a que su posición era más bien tibia en relación a la de Olympe de Gouges, por ejemplo, ya que solamente reivindicaba el derecho de comprender dónde está el lugar de la mujer en vez de acoplarse servilmente a él, pero sin promover por ello un cambio de lugar. Sí se revela algo más radical al atacar directamente el problema de la identificación del lugar masculino con el de la racionalidad, abriendo un horizonte nuevo a una razón femenina que promovía también en sus obligaciones sociales: “Su objetivo principal no es conseguir que las mujeres asuman un papel activo en política, en pie de igualdad con los hombres, sino en hacer que se reconozca su responsabilidad en la ciudad”.⁴⁴³

443. Ariès, Philippe y Duby, Georges; *Historia de la Vida Privada*, Tomo III, Madrid, Taurus, 1989, pág. 67.

Su activo trabajo social empieza en la década de los ‘90 en un comedor social para Judíos inmigrantes del Este. En la época en que se instaló con su madre en Frankfurt la ciudad estaba rebosante de inmigrantes judíos rusos y polacos hambreados que huían de los pogromos y del despotismo. Trabajando en los comedores se conmovió profundamente con el terror de los niños huérfanos de estos pogromos a quienes les leía por las tardes y con las madres solteras. En 1895 –año en que se publican los Estudios sobre la histeria– acepta dirigir un orfanato para niñas judías. Se mantiene en ese puesto durante doce años ganando experiencia como administradora y educadora. Organiza una pequeña guardería judía, clases de costura y un club de muchachas judías.

Hacia el 1900 su feminismo se ve influenciado por la situación de los judíos del Este de Europa, especialmente la de las jóvenes. En su escrito La condición de la población judía en Galicia da cuenta de dicho interés. La creciente ola de conversiones es el tema de la historia que escribe en 1902 A Weakling –que es su primer relato de temática judía⁴⁴⁴– y que gira en torno al temor que le produce que los judíos de la vieja escuela mantengan a los jóvenes completamente ajenos al mundo secular y al deseo de las jóvenes de recibir mejor educación.

Como resultado de su compromiso con el bienestar social de los judíos y de las mujeres funda en 1902 Weblibche Fürsorge, Asistencia Femenina, y se vuelca exclusivamente a las mujeres, alegando que los hombres en cualquier situación velan por sus intereses. Se propone aplicar los objetivos de las feministas alemanas al trabajo social judío considerando los servicios sociales, no como un derecho sino como un deber del voluntario, que es una actitud más moderna en relación a la caridad tradicional, aplicando las nuevas técnicas del trabajo social: estudio de casos, búsqueda de familias adoptivas, ayuda a los viajeros, etc. El grupo también estableció centros de orientación ocupacional y de empleo. Como delegada de Asistencia Femenina participa de la Primera Conferencia sobre trata de blancas en 1902. Consternada

444. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 145.

por el número de mujeres judías que caen en manos de la trata de blancas, viaja a Galicia y a Rusia intentando encontrar la manera de que los judíos alemanes se interesen en ayudar a sus correligionarias. Realiza otros viajes a Medio Oriente, Este de Europa y Rusia. Su conocida publicación Trabajo de Sísifo, constituye un reporte sobre la prostitución y la trata de blancas y un intento de poner a conocimiento público, y en particular a los judíos, de la existencia del problema y de la necesidad de detenerlo.

II. Antecedentes de la Liga de Mujeres Judías

Estimulada por su éxito con Asistencia Femenina, llamó a formar una organización nacional de bienestar social judío, necesidad que se hace sentir imperiosamente cuando los refugiados de los pogromos zaristas afluyen en masa a Alemania colapsando la caridad tradicional, subrayando la ausencia de mujeres en los puestos de mando de estas instituciones, la subestimación su capacidad y el rechazo a admitirlas como iguales. Manifestó que era el motivo por el que dichas instituciones perdían a sus mejores mujeres que se pasaban a las filas del feminismo alemán. La B'nai B'rith la convocó a formar mujeres como auxiliares, idea que rechazó con el fin de apuntar a una organización nacional de mujeres en igualdad e independencia que la de los hombres.

Ya en 1904, católicas y protestantes tenían sus propias organizaciones, por lo que ella barruntaba sobre una organización que defendiera a las muchachas judías, que extendiera las nuevas técnicas de trabajo social, y representara a todas las mujeres judías. La Convención del Consejo de Mujeres que se reunió en Berlín en 1904 le dio la oportunidad de reunirse con otras activistas judías con quienes fundó la Liga de Mujeres judías. Fue elegida su primer presidente manteniéndose en el puesto durante veinte años y en la junta directiva hasta 1934.

La historia de la Liga es la historia de Bertha Pappenheim, nos dice la autora, tal vez porque el resto de líderes no eran tan enérgicas, impetuosas y, en ocasiones, beligerantes como ella. La Liga no estaba en condiciones de pagar a trabajadoras sociales profesionales, que,

por una parte, eran escasas en la primera década del siglo XX, y por otra parte, un asunto con el que Bertha Pappenheim disenta por considerar el trabajo social como una *mitzvá* – un mandamiento sagrado– cuya remuneración podía llevar a considerarlo una empresa. A su vez, en la década en que se funda la Liga las mujeres de clase media disponían de seguridad económica y de tiempo para dedicarle, y Bertha Pappenheim lo consideraba, incluso, una tarea de rescate de estas mujeres de una existencia sin ningún tipo de realización ni objetivos. Sólo en la era de Weimar admitió la necesidad de trabajadoras sociales profesionales a cambio de un bajo salario para evitar que el trabajo se volviera mecánico y no comportara satisfacción alguna. A pesar de estas incorporaciones, la mayoría de sus locales, servicios de asesoramiento y puestos en las estaciones de tren, eran llevados por voluntarias cuyo trabajo en estas instituciones no representaba una amenaza a su estatus social o conservadurismo. Bertha Pappenheim trabajaba de forma incansable, viajando, presentando ponencias en representación, escribiendo artículos sobre la educación de las mujeres, la trata de blancas y la ética del trabajo social. A medida que la Liga crecía en miembros, creaba sus propias sedes, escuelas, y clubes para muchachas, Bertha Pappenheim intentaba llevar la organización más allá, intentando reunir al movimiento de mujeres a nivel nacional, e insistiendo por confluir con las organizaciones judías internacionales. Alarmada por la creciente ola de conversiones intentó atraer a las mujeres judías a la Liga y fomentar la preservación de la familia judía. Al mismo tiempo afirmaba que las mujeres se alejaban de la comunidad porque no se les permitía participar como iguales: la igualdad era un fin pero también un medio de hacer volver a las mujeres al judaísmo. Su actitud respecto del feminismo provenían del movimiento feminista alemán al que estaba unida desde hacía diez años –desde 1919– como miembro de su consejo directivo. Se sentía completamente asimilada a la cultura alemana y fomentaba la relación entre judíos y alemanes aunque deseaba preservar la alteridad comunitaria y religiosa para su pueblo. Consciente del antisemitismo, temía que si las mujeres judías trabajaban fuera del movimiento alemán podrían tener problemas en su interacción personal. Su propia colaboración era un medio de combatir prejuicios aunque tenía la creía en la convivencia entre judíos y alemanes. En su vida intentó conciliar su identidad feminista judía y alemana. Le preocu-

paba que los judíos no se comprometieran con su religión. En correspondencia con Martin Buber afirmó que tenía la impresión de que las necesidades religiosas de sus correligionarios los acercaban más a Goethe que a la Biblia –aunque confesaba que su propio acercamiento a la Biblia era más intelectual que emocional–. Consideraba imposible aceptar integralmente la Biblia y al mismo tiempo el reformismo, y era muy racional a la hora de defender los derechos de las mujeres. La ortodoxia a la que estaba unida en cuanto a la visión religiosa se oponía a su feminismo aunque progresivamente fueron aceptándolo.

En esos días tradujo las Memorias de Glückel von Hameln del idish al alemán. De 1913 a 1916 publicó una pieza teatral de tres actos y varios relatos cortos cuyos temas eran completamente judíos: el antisemitismo, la vida judía del Este, la conversión, el sionismo, la trata de blancas, los pogromos, el lugar de la mujer en el judaísmo. Si bien visitó Palestina y estaba en diálogo con sionistas, se oponía al movimiento –no estaba impresionada con Herzl– porque consideraba que no respetaban las tradiciones judías religiosas y no sentían a Alemania como su patria. Lo veía como un movimiento puramente político que no se comprometía con los acuciantes problemas sociales o religiosos que a ella le preocupaban. Rechazaba el rol subordinado que creía que los sionistas daban a las mujeres, básicamente dedicadas a recaudar dinero, aunque su recelo mayor tenía que ver con sus actitudes en relación a la maternidad: temía que deshicieran las familias en favor de una crianza colectiva. En 1930 luchó contra Youth Aliah, el esfuerzo sionista de llevar niños a Palestina que lo veía como una “exportación” a fines de poblarla creyendo genuinamente que exageraban el peligro que vislumbraban en el nazismo y separando a los jóvenes de sus familias.

En 1924 se retiró de la presidencia de la Liga debido a cierto decaimiento de salud. En 1929 tradujo el *Mayse Bukh* y el *Tsenerene*. Sus actividades en esta época se orientaron hacia la infancia proponiendo la figura de un Defensor internacional para los niños abandonados o desatendidos, debido a la enorme cantidad de huérfanos después de la guerra. Escribió dos ensayos sobre el rol de la mujer implorando por su educación. No valoró el peligro real

del nazismo hasta 1930 y tampoco admitió su error hasta la promulgación de las leyes raciales en 1935. En el 1936 tuvo que comparecer ante la Gestapo poco antes de morir. Falleció en Isenburg el 28 de mayo de 1936. Entre sus últimos deseos, escritos en 1930, estaba que quienes visitaran su tumba dejaran una piedra –tal como dicta el ritual judío– como promesa de servir a la misión de los deberes de las mujeres y a su alegría, resuelta y valientemente.⁴⁴⁵

III. Preparación laboral

A antes de la última década del 1900, nos dice Marion Kaplan,⁴⁴⁶ aunque las mujeres judías raramente tenían preparación para trabajar y ganar un salario, contribuían en pequeña medida al sostén de sus familias. Se ocupaban de cuidar el ganado que sus maridos compraban o vendían, tenían pequeñas tiendas con mercancías que sus maridos ofrecían en otros pueblos y ocasionalmente participaban como socias de sus maridos en negocios o los llevaban ellas mismas con éxito. El auge comercial de los judíos alemanes en el tardío siglo XIX relegó a las mujeres a un rol enteramente doméstico. Como sus homólogos alemanes, los hombres judíos ya fueran pudientes o se encontraran en apuros, consideraban una desgracia que sus mujeres o hijas trabajaran. A menudo acusaban a la mujer joven de egoísta o de perseguir el lujo si insistían en tener medios propios de vida y muchas veces este motivo, o una vocación decidida, precipitaban crisis familiares. Esperaban que las mujeres asumieran el ocio y los patrones de consumo femenino de modo que reflejaran la opulencia y realzaran el prestigio de sus maridos y padres. Estas mujeres refinadas, bien vestidas, relegadas en labores domésticas, eran ellas mismas artículos de lujo. Así, los hombres las colocaban por fuera del competitivo, agresivo y destructivo mundo exterior a fin de preservar una isla de serenidad y belleza a la que poder escapar. Muchas mujeres judías alemanas de la pre-guerra se mantenían en casa por las condi-

445. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 321: “Not with words, which fade away, not with flowers, which do not last, shall anyone approach my final resting place; if you remember me, bring a little stone, as the silent promise and symbol of the establishment of the idea and mission of woman’s duty and woman’s joy in serving unceasingly and courageously in life.”

446. Kaplan, Marion A., *The Jewish Movement in Germany. The campaigns of the Jüdischer Frauebund, 1904-1938*, Greenwood Press, London, 1979. Chapter 6. Housework as Lifework.

ciones culturales y sociales imperantes, particularmente por los problemas suscitados por el antisemitismo. Cuando un número creciente de ellas se adentraron en el mundo laboral del tardío siglo XIX se enfrentaron al cierre de puertas de muchas carreras (enseñanza, enfermería, operadoras postales y de telégrafos). Hacia 1919 las mujeres judías eran alertadas del pronunciado antisemitismo en la enseñanza así como de la misoginia que prevalecía en las profesiones. Hacia 1882 cuando la primera estadística sobre empleo fue publicada, el 11 % de las mujeres judías en Prusia estaban empleadas comparadas al 21 % de las prusianas. Los sondeos subestimaban el trabajo femenino excluyendo el que se realiza en pequeños negocios o en granjas familiares. Un censo de 1907 incluye la categoría de “asistentes familiares”, ayudantes del principal empresario, habitualmente marido o padre. Un cuarto de las mujeres judías trabajadoras pertenecen a este grupo, aunque representa todavía sólo un 18 % de mujeres judías, comparadas con el 30,7 % de alemanas que se ganan la vida.

La Liga toma nota de este censo en su convención de 1907 y aborda la cuestión profesional como un asunto central, promoviendo las oportunidades de empleo para la mujer como uno de sus principales objetivos. Sus líderes defendían carreras compatibles con sus posibilidades económicas y valores como el del trabajo doméstico y su consecuente extensión, el trabajo social. La implementación de esta solución revela las muchas contradicciones del feminismo de clase media. La Liga no reivindicaba oportunidades profesionales para todas las mujeres sino para aquellas que lo necesitaran o desearan. Bertha Pappenheim siempre consideró la preparación laboral un medio para la independencia psicológica y emocional, y veía a las mujeres profesionales beneficiosas para la comunidad. Esperaba que su número creciera y que su importancia colectiva fuera reconocida por los hombres. De particular significación para ella fue el destino de las mujeres jóvenes inmigrantes pobres del Este: temía por su falta de preparación y habilidades, que las hacía presa fácil de la prostitución. Esta coyuntura fue usada por la Liga para conseguir que la comunidad judía se tomara en serio la preparación laboral de las mujeres. Luego se apeló a los padres de clase media, urgiéndolos a considerar la necesidad de dar carreras a sus hijas y condenando su resistencia, así como el desprecio judío

en general al empleo de las muchachas mientras apoyaban las carreras superiores para sus hijos varones. En los años previos a la primera guerra la Liga discutía sobre posibles formaciones profesionales para las mujeres, pero en 1907 empezó a organizar servicios de empleo, particularmente utilizados por mujeres en búsqueda de trabajo observantes del shabat. Bertha Pappenheim proveyó un modelo para la Liga de la filial de Asistencia Femenina en Frankfurt, que no cobraba honorarios, asesoraba según los intereses personales de la aspirante, informaba sobre alojamientos temporales seguros y chequeaba los pedidos de trabajo en el extranjero – ante la alarma de fraude o trata de blancas– antes de recomendarlos. En 1908, el primer centro de asesoramiento laboral fue establecido en Breslau. Luego otras filiales fundaron agencias de empleo. Donde esto no era posible, voluntarias de confianza se ocupaban de ello. Cuando se formuló un plan de servicio nacional de empleo y se formó una comisión para ello, ya se contaba con 50 agencias locales y cientos de voluntarias. En 1913 se fundó el Cartel de Servicio de Empleo Femenino en colaboración con la B'nai B'rith que representaba los intereses de la mujer en el primer gran servicio de empleo judío fundado en 1916 y que mantenía agencias de empleo en la mayoría de las ciudades alemanas, a la que se unieron en colaboración más instituciones.

La guerra y sus consecuencias demográficas forzaron a muchas mujeres judías a mantenerse a sí mismas. Reflejando este cambio la Liga comenzó un gran esfuerzo para hacer conscientes a las mujeres de sus oportunidades en las profesiones “domésticas”, como el trabajo social, la enseñanza temprana, la enfermería, la gestión de orfanatos e instituciones similares, tradicionalmente femeninas, y de otras que no estaban aún monopolizadas por hombres. Las líderes de la Liga creían que estas carreras facilitarían la salida de las mujeres de sus roles tradicionales, sin desafiar directamente los sectores de la economía dominados por el hombre. Un esfuerzo mayor requirió el animar en la posguerra a las muchachas a entrar en el servicio doméstico. Bertha Pappenheim lamentaba la aversión de las chicas judías, y de las mujeres en general, hacia el trabajo doméstico. Ellas preferían claramente el comercio, porque la mayoría de los judíos vivía en ciudades donde la industria o el comer-

cio ofrecían a las mujeres jóvenes mejores salarios y mayor libertad, y no las confrontaba al estatus social y político inferiores del trabajo doméstico que decayó notablemente. Así las mujeres judías de clase media que se dirigían a la Liga en busca de empleadas domésticas eran conscientes de su escasez, y tal vez esto explica el énfasis puesto en preparar a las mujeres en este campo, al igual que las feministas alemanas, ya que la guerra dejó como secuela dos millones quinientos mil mujeres más que hombres en Alemania. La solución de las feministas en general era abogar por dar a estas ocupaciones domésticas el estatus de profesión. En el temprano siglo XIX se profesionalizó el trabajo social y otros trabajos como el de vendedora, empleada bancaria y sirvienta doméstica. Las escuelas de estudios domésticos se multiplicaron por iniciativa de los movimientos femeninos alemanes y judíos. A estos dos servicios acudieron las numerosas inmigrantes del Este en busca de empleo. Esta preparación en economía doméstica era pre-requisito para el trabajo en el servicio doméstico y podían beneficiarse de ella las inmigrantes del Este sin preparación y con dificultades de manutención en su nuevo medio. Era a su vez, un medio puesto a disposición por los judíos alemanes para facilitar la asimilación de sus correligionarios cuyas costumbres llamaban la atención poco amigablemente, lo cual era fuente constante de preocupación.

La Liga también se abocó al perfeccionamiento ocupacional de los judíos para equiparar la distribución ocupacional de las mujeres judías a la de sus homólogas alemanas como consecuencia de la influencia de la Ilustración y la búsqueda de ejercer sus derechos civiles de acuerdo a los nuevos edictos que levantaban las restricciones comerciales. Muchos judíos preferían aprovechar sus nuevas oportunidades y seguir ejerciendo sus ocupaciones tradicionales antes que hacer caso a sus líderes que los empujaban a las tareas agrícolas, a fuerza de padecer el agravio de los antisemitas que los acusaban de ser parásitos de los alemanes. Todas las organizaciones judías se dieron una política en este sentido, en la creencia de que la integración sería más fácil si los judíos no estuvieran tan instalados en el comercio. Las agencias judías de empleo impulsaban a adoptar ocupaciones habituales de la población general: en la industria, la manufactura, la agricultura, y para las mujeres, la agricultura,

el trabajo doméstico o afines. Como decíamos, esta labor se vio reforzada en la posguerra con su consiguiente caos demográfico tras la muerte de una enorme cantidad de hombres judíos. Muchas familias necesitaban el ingreso de hijas o esposas. Finalmente la Liga acusó la alarma de lo que parecían ser las consecuencias de la vida urbana de los judíos con sus presiones laborales y de los negocios: desórdenes nerviosos y suicidios. Creyeron que la única salida era una vuelta a la naturaleza y la creación de asentamientos agrícolas judíos, de modo de revitalizar la vida judía con matrimonios más tempranos que mejoraran las tasas de población y donde aflorara el empleo. Para hacer las ocupaciones domésticas más deseables en esta coyuntura, reemplazaron el término sirvienta por el de asistente doméstica y trataron de incidir en los judíos con el objetivo de que de revisaran su prejuicio hacia estas ocupaciones. La Liga sugería mejorar salarios, condiciones, y apoyó una organización de trabajadoras domésticas ofreciendo modelos de contratos a los empleadores, recomendando la preparación en economía doméstica, antes, después o en lugar de la educación superior valorizándola como un “trabajo de reconstrucción comunitaria”. Lo veían como un escalón temporal hacia profesiones superiores y lo proponían, incluso, como requisito para aspirar a carreras de trabajo social o administrativo. También como un medio de elevar el estatus de estas tareas, como la de ama de casa, equiparándolas a otras ocupaciones cualquiera solo que devaluadas en una sociedad de hombres. Animaban a todas las mujeres a prepararse en estas áreas como forma de ser mejores en aquello que era su rol natural y por lo que la sociedad les mostraría respeto.

Estas escuelas y cursos de la Liga eran importantes institutos ocupacionales con dos programas, uno de formación básica y otro de formación para llevar instituciones judías de servicios sociales. Todas las escuelas celebraban las festividades judías y observaban sus reglas dietéticas. Algunas combinaban las áreas de economía doméstica con la agrícola. Tenían rigurosos exámenes que en algunas escuelas incluía asignaturas religiosas y alguna de ellas estaba adscripta a una residencia para mujeres judías mayores en la que aprendían y prestaban servicios. Estas escuelas nunca contaron con apoyos oficiales. La Liga impulsaba

a las mujeres judías a contratar empleadas domésticas judías pero encontraban bastante resistencia ya que las empleadoras temían que no aguantaran el trabajo duro, o que sus allegados esperaran un trato familiar. El esfuerzo de “recolocación” de la Liga fue inútil, concluye Marion Kaplan.⁴⁴⁷ En parte, por el propio desarrollo de las economías capitalistas en las que el comercio y la industria ofrecía mejores empleos, y en parte, por la ambivalencia de las feministas judías respecto del trabajo doméstico, y a que su propuesta dirigida a empleadoras de empleadas domésticas judías no incidió en la credibilidad de aquellas a quienes deseaba persuadir. Originalmente, esta preparación en economía doméstica para la vida futura fue considerada una preparación ocupacional para mujeres pobres. Las mujeres de clase media la usaban como un pre-requisito para ocupaciones superiores. La Liga no tomó nota de las contradicciones en dichas campañas de economía doméstica. Sus escuelas fueron una oferta para elevar el estatus de las mujeres en el contexto de un orden social dividido entre un medio público donde reinaba lo masculino y un mundo privado de existencia femenina. Las feministas que apoyaban esta educación la veían como un medio de desafiar la autoridad paterna en el hogar (a través de su experiencia técnica y aprendizaje de gestión) y mejorar su posición altamente restringida. La depresión trajo nuevas dificultades a las mujeres judías y a todas las feministas, especialmente en el plano del desempleo. Durante la época Nazi se promulgaron leyes indeseables prohibiendo a los judíos ejercer muchas profesiones, entre ellas, la enseñanza. Se limitó el ingreso de estudiantes judíos en la enseñanza secundaria y universidades. Finalmente se prohibió a las mujeres ejercer cualquier profesión. La Liga vio nuevamente en las ocupaciones domésticas un medio de supervivencia económica para las mujeres. Si en la década del ‘20 la Liga impulsaba a las mujeres a considerar las ocupaciones domésticas, en la década del ‘30 se volvieron norma por necesidad y la Liga apoyó y ayudó, intentando revalorizar estos trabajos enfatizando en la dignidad, seguridad y satisfacción por el trabajo bien hecho.

447. Kaplan, Marion A., *The Jewish Movement in Germany. The campaigns of the Jüdischer Frauebund, 1904-1938*, Greenwood Press, London, 1979. Chapter 3. Woman's Sphere.

IV. La trata de blancas

Nos dice Marion Kaplan⁴⁴⁸ que la lucha contra la trata de blancas fue un de las razones de la fundación de la Liga. Sus primeras líderes, que deseaban ver el fin del tráfico de mujeres, pusieron la organización a disposición para ayudar a las víctimas judías del tráfico de mujeres. A su vez el estrago moral de la trata de blancas aumentó su conciencia feminista. Mientras las prostitutas o esclavas sexuales no eran conocidas en la era preindustrial europea, la comercialización de la prostitución creció con las florecientes empresas de la época, expandiéndose en los centros urbanos en el siglo XIX en Europa y en América. Las mujeres jóvenes del nuevo proletariado industrial, incapaces de encontrar un empleo lucrativo, a menudo entraban en la prostitución o complementaban con ella su salario para sostener a sus familias en épocas de recesión o de paro. Las migraciones en la clase baja produjeron un excedente de mujeres en Europa que no tenían oportunidad de casarse como medio de sostén económico. La emigración masculina a su vez produjo una demanda creciente de prostitutas para los emigrantes que aún no podían mantener a una mujer. El hogar de clase media fue el último bastión frente a los rápidos cambios culturales y económicos de la época. El tiempo promedio en que una mujer permanecía en la prostitución no superaba los cinco años y las ciudades estaban en constante necesidad de reponer suministros. Si bien las estadísticas no eran reales, porque no recogían la actividad clandestina ni la prostitución a tiempo parcial, en el siglo XIX la prostitución ya era de dimensiones notables. En 1870 se estimaba la cifra de 15000 prostitutas en Viena y 27000 en Berlín. En Londres un periódico comparaba la prostitución con un ejército de ocupación. En Alemania el total fue creciendo de 100.000 a 330.000 hacia 1914.

La moral victoriana despreciaba la prostitución pero la utilizaba. Las clases respetables y sus gobernantes ignoraban las causas de la prostitución en una gran conspiración de silencio. Optaban por regular la propagación de las enfermedades venéreas a través del examen médico

448. Kaplan, Marion A., *The Jewish Movement in Germany. The campaigns of the Jüdischer Frauebund, 1904-1938*, Greenwood Press, London, 1979. Chapter 4. Prostitution, Morality Crusades, and Feminism.

de las prostitutas, su ingreso forzado, si las encontraban infectadas y las licencias de burdeles “limpios”. El silencio lo rompió Josephine Butler, miembro educado de la burguesía inglesa que trabajó con prostitutas desde 1860, convenciéndolas de la necesidad de reformas. Conocidas como abolicionistas, ellas y sus socias en el continente, atacaron la regulación como anti-higiénica e inmoral. Argumentaban que el gobierno debía ocuparse de las causas económicas y sociales de la prostitución ya que la regulación no iba a detener la propagación de las enfermedades venéreas, porque ninguna medida apuntaba a apartar a los hombres de la propagación de las enfermedades. Así, la regulación aceptaba y reforzaba el “doble estándar” de moralidad que permitía a la sociedad punir a las mujeres por lo que consideraba normal y saludable para los hombres. Las reformadoras veían imposible rehabilitar a las prostitutas mientras la regulación constituía una quasi aceptación de la prostitución. En 1875, las abolicionistas inglesas fundaron la Asociación Abolicionista Internacional con brazos en el continente. Diez años después, su convención fue informada de la propagación del tráfico de mujeres y muchachas con propósitos de explotación sexual como un negocio bien organizado y despiadado. Estas mujeres eran traídas engañadas, o forzadas a ir al extranjero por traficantes que las pasaban por las fronteras y las introducían en la prostitución. Una minoría de muchachas era secuestrada. Muchas estaban semi-dispuestas, o eran víctimas de engañosos anuncios de empleo para camareras, cocineras, sirvientas y gobernantas habitualmente usados como ardid. Si eran aceptadas por el supuesto empleador recibían dinero para el viaje y se encontraban con el traficante en el tren o en el barco. Otras víctimas eran acercadas a las estaciones de tren o puertos por proxenetas que les ofrecían alojamientos gratis. Una vez en los burdeles quedaban entrampadas por su propio miedo e ignorancia así como por la brutalidad de sus captores, la connivencia con la policía y la apatía general de la opinión pública. Un miembro de la Asociación Internacional Abolicionista formó un brazo de la organización destinado enteramente a la supresión de la trata de blancas y comenzó a organizar comités nacionales en todas las capitales europeas, en América, Canadá, Egipto y Sudáfrica. Como resultado de sus actividades se creó un Comité Central Alemán en 1899. Las fuerzas anti-trata de blancas temerosas de la hostilidad policial, se concentraban en advertir a las mujeres del peligro de caer en manos de proxenetas, rescatando a aquellas

que ya estaban en sus redes. Mientras las organizaciones contra la trata de blancas se centraron en el aspecto del abastecimiento de prostitutas, las abolicionistas se oponían a la regulación intentando erradicar los burdeles. A la par de la necesidad imperiosa de luchar contra esta lacra, había una apelación emocional conservadora. Las prostitutas eran vistas como inocentes, literalmente arrastradas a una vida de degradación, una imagen que provocaba más simpatía que las de las abolicionistas, que veían en las prostitutas un símbolo de la injusticia social. Las diferencias entre ellas, las que se oponían a la trata y las que se oponían a la regulación, no eran tan exageradas dado que compartían análisis similares. Ambas daban a la prostitución un enfoque de sociedad dominada por el hombre y una evidencia de lo desprovistas de poder que estaban las mujeres. Inglaterra fue la sede del primer esfuerzo judío organizado contra la prostitución y la trata de blancas entre los judíos. Las reformistas judías descubrieron que muchas de las muchachas que los traficantes traían de Rusia, Rumanía y Galicia eran judías. Europa era el primer sitio de tránsito hacia Sudamérica, el sur de África y Oriente Medio. Hasta 1880 la prostitución judía no fue alarmante, su recrudecimiento se dio con el inicio de las persecuciones a judíos en Rusia hacia 1881. La miseria económica y el deseo de emigrar fueron vistos como las primeras causas de la trata de blancas y de la prostitución. La pobreza causaba que algunas mujeres se vendieran a conciencia, y que los traficantes se aprovecharan de otras que querían emigrar ofreciéndoles un futuro en el extranjero. Estos proxenetas se presentaban incluso como filántropos prometiendo lidiar con los apuros de estas mujeres. La desesperación por dejar Europa del Este las hacía presa fácil de engaños que las forzaban a la prostitución ni bien llegaban a destino. El proceso de emigración, incluso cuando futuros legítimos las esperaban, estaba plagado de peligros para las muchachas que viajaban solas. Los proxenetas se presentaban como clérigos, agentes de empleo o simplemente como gente que se ofrecían a ayudar, al acecho en trenes, estaciones de tren y puertos. En 1885, el mismo año en que la Asociación Abolicionista Internacional tomó conciencia del tráfico de mujeres, la Asociación Judía para la Protección de las Jóvenes, Mujeres y Niños fue fundada en Londres. Dirigida por hombres, estaba concentrada en la trata de blancas más que en el abolicionismo, dada la evidente participación delictiva de los judíos del Este en esta realidad. Los judíos

alemanes fueron lentos a la hora de valorar el problema. En 1897 la B'nai B'rith de Hamburgo consintió en establecer un Comité Judío contra la Trata de Blancas. Pronto se le unieron grupos de mujeres que más tarde serían miembros fundadores de la Liga. En 1900 el Comité editó un documento policial brasileiro donde eran expuestos nombres y actividades de los traficantes. La publicación, de estricta confidencialidad, indicaba claramente que muchos de los culpables de esos crímenes eran judíos, especialmente en Buenos Aires donde las cifras eran escalofrantes.

El Comité Judío discutía sobre la pobreza brutal en la Europa del Este que llevaba a muchos judíos a estos crímenes, forzando incluso a familiares a vender sus hijas a la prostitución –con el fin de mantener a los otros hijos y a sus mujeres–, y estudiaba el problema con cauteloso silencio, tratando de proteger sus investigaciones sobre los traficantes de los antisemitas. Lo hicieron público finalmente con advertencias, y con el propósito explícito de proteger a las familias. Hicieron también circular una carta firmada por rabinos de Alemania y Austria alertando a los líderes de las comunidades del Este sobre los peligros de la trata de blancas. El Comité montó pequeñas industrias para las mujeres judías de Galicia desempleadas. Convenido de que los crímenes internacionales debían ser combatidos por organizaciones internacionales, contactó y concilió esfuerzos con la Asociación Judía para la Protección de Jóvenes y Mujeres en Londres, El Comité Alemán Nacional y otras sociedades no judías con similares objetivos. En 1902 la B'nai B'rith y el Comité Judío impulsaron una conferencia para todas las sociedades benéficas judías interesadas en resolver este problema. Fue la primer conferencia sobre trata de blancas a la que Bertha Pappenheim asistió dejando constancia del golpe: “Recuerdo el momento –a pesar de que llevaba involucrada en el trabajo social hacía tiempo– en que las palabras trata de blancas sonaron en mis oídos por primera vez. Me eran extrañas y no sabía qué significaban. No podía entender que hubiera gente que vendiera y comprara muchachas y niños.”⁴⁴⁹ Un mes más tarde asistió a la Segunda Conferencia internacional para

449. Kaplan, Marion A., *The Jewish Movement in Germany. The campaigns of the Jüdischer Frauebund, 1904-1938*, Greenwood Press, London, 1979, pág 110-111: “I remember the time when –despite the fact that I had been involved in social work for several years– the words “white slavery” rang in my ears for the first time. They were strange to me and I did not know what they meant, could not grasp that there were people who bought and sold girls and children.”

la supresión del tráfico de mujeres y niños. Allí discutió la posibilidad de fundar una organización nacional de mujeres judías que pudiera comprometerse en la lucha contra la trata de blancas ofreciendo una amplia gama de programas sociales. La trata de blancas se mostraba difícil de eliminar y los judíos estaban cada vez más involucrados en el delito.

En 1911, en su libro *Trabajo de Sísifo*, documentó la extensión de la prostitución judía que ella misma observó en sus viajes en 1911 y 1912, visitando hospitales para enfermedades venéreas en Budapest, de entre cuyas pacientes prostitutas un tercio eran judías. En Palestina escuchó que el tráfico iba en aumento. En Alejandría las prostitutas griegas y judías dominaban el mercado, y en Rumanía, en una ciudad portuaria, cuatro de cada siete burdeles eran de dueños judíos. En Constantinopla casi todos los traficantes eran judíos como el 90 % de las prostitutas.

En el periodo de preguerra, la Liga enviaba panfletos a los judíos del Este advirtiéndoles sobre estos peligros a mujeres y familiares si aceptaban ofertas de empleo o proposiciones de matrimonio de extraños. Listas de ayuda local también eran enviadas a centros donde las muchachas planeaban viajar a la búsqueda de trabajo en el extranjero. Los líderes religiosos se rehusaban a comprometerse e incluso negaban la existencia de este estrago. Otros lo ignoraban o se mostraban desinteresados, pese a que en Budapest un rabino admitió que una sinagoga se sostenía con las donaciones de las prostitutas a condición de que sus proxenetas fueran llamados a leer la Torah en las fiestas religiosas. También mencionó una sinagoga de traficantes. Otros llamaban a rehabilitarse por al menos dos años.

A pesar de las evidencias estadísticas insuficientes los judíos que lucharon contra la trata de blancas estaban muy alarmados. Las mujeres judías de la Liga cooperaron con el Comité judío y con las feministas judías. Fueron menos reticentes que sus colegas hombres y se embarcaron rápidamente en campañas para educar a la comunidad judía sobre la prostitución, rechazando la noción tradicional de que la inocencia se protege con silencio en temas relativos al sexo. Advertidas por los líderes judíos que temían al antisemitismo, Bertha Pappenheim respondió que la

comunidad judía iba a ser culpable de complicidad si no actuaba contra esos crímenes. Las feministas judías dedicaron la mayor parte de sus esfuerzos al problema de la trata de blancas y la temática fue utilizada como estrategia para avanzar en relación a otros objetivos. La B'nai B'rith y el Comité Judío continuaron mostrando interés en el tema, pero Bertha Pappenheim y su organización multiplicó sus esfuerzos convirtiéndolo en una verdadera cruzada. Profundizaron en el tema de las causas de la prostitución judía a tres niveles: como feministas laicas, como judías y como feministas judías. Como laicas se incorporaron al campo de las abolicionistas. Se unieron a las protestas contra la existencia de los burdeles y apoyaron a las feministas en su campaña de abolición de la regulación política. Como las inglesas y las alemanas, veían la trata de blancas y la regulación como símbolos de la degradación de todas las mujeres. Denunciaban una sociedad de doble moral que consentía que las mujeres entraran en el círculo criminal de la trata de blancas y al mismo tiempo veía a las prostitutas como mujeres necesitadas. Se oponía a la regulación como la reificación de la hipocresía. Bertha Pappenheim estaba particularmente consternada de que los muchachos en su adolescencia frecuentaran burdeles, augurando una generación de hombres fortalecidos en esta doble moral.

Este énfasis puesto por la Liga difería del de las feministas alemanas que sólo se concentraron en la campaña abolicionista dado que no había mujeres alemanas entre las afectadas y Alemania era sólo un lugar de tránsito en este delito. Las feministas judías se involucraron, pese a que el antisemitismo creaba sus propios dilemas. Creían que esta lucha haría disminuir la implicación de los judíos en la actividad delictiva. Bertha Pappenheim abogaba por la cooperación de las diferentes religiones, ya que podrían ser de mayor influencia frente a los gobiernos y autoridades policiales. Los reformistas por otra parte manejaban la información con cautela para que no fuera de provecho de los antisemitas. En el *Mein Kampf*, nos dice la autora, Hitler acusa a los judíos de la trata de blancas y de la prostitución en Viena. De modo que ella temía ver publicados sus trabajos tempranos en el *Stürmer*, unas cartillas pornográficas propagandísticas nazis dirigidas a lectores arios centrada en escándalos sexuales vinculados a judíos.

Las feministas judías de la Liga intentaban mostrar que la prostitución era, también, resultado del bajo estatus de las mujeres en la religión y en la cultura judías. “El judaísmo prescribe un papel nítidamente diferenciado para las mujeres, tanto en la sinagoga como en la cultura judía en general, sobre la base del concepto de que los hombres están obligados por Dios a una cierta cantidad de mandamientos (mitzvot) de los que las mujeres están exentas. (...) Las mujeres en general, no están iniciadas en el lenguaje sagrado, el hebreo. (...) La separación de hombres y mujeres en una esfera pública (la sinagoga) y otra privada (el hogar) corresponde no sólo a una división religiosa del trabajo, sino también a una interpretación estricta de la relación entre los sexos. La ley judía trata de proteger tanto la santidad de la familia como la corrección del aprendizaje (masculino). (...) ... a los hombres les corresponde reflexionar sobre los fundamentos teóricos de la ley, y a las mujeres, ponerlos en práctica como guardianas del ritual y del hogar kosher.”⁴⁵⁰ Algunas autoras han devuelto valor a la participación de la mujer en este campo negando que su esfera esté por fuera del culto, nombrándolo como religión doméstica, y como decíamos en anteriores capítulos esto permitió que la mujer judía tuvieran una importante papel público en el mundo secular, aunque Marion Kaplan afirma que las mujeres de la Liga no aceptaban ser reverenciadas como mujeres y madres, sin a cambio ser respetadas como individuos, ni pudiendo esperar las mismas oportunidades que los hombres. Ni siquiera las mujeres ricas recibían educación adecuada condenándolas a la dependencia, cualificadas sólo para casarse y tener descendencia. Las mujeres pobres carecían de habilidades técnicas y a menudo se veían forzadas a la prostitución para vivir. Esta situación era aún más grave en Rusia donde “De acuerdo con el censo ruso de 1897, sólo el 33 por cien de dichas mujeres podía leer y escribir, en comparación con el 67 por cien de los varones judíos.”⁴⁵¹

La Liga intentó poner fin al tráfico de mujeres cooperando con organizaciones alemanas e internacionales creadas a tal fin. También promovió sus propios programas para prevenir la caída de jóvenes y mujeres en circunstancias de riesgo y para rescatar y rehabilitar a aquellas,

450. Ariès, Philippe y Duby, Georges; *Historia de las mujeres*, Tomo III, Madrid, Taurus, 1989, pág. 260-261.

451. Ariès, Philippe y Duby, Georges; *Historia de las mujeres*, Tomo III, Madrid, Taurus, 1989, pág. 267.

que deseándolo o sin desearlo, se convertían en prostitutas. En su primer encuentro, en 1907, Bertha Pappenheim animó a reunir al Comité Judío con el Comité Nacional Alemán. Representó a la Liga en todas las conferencias nacionales e internacionales mostrándose como una experta eminente gracias a sus viajes exploratorios e investigaciones. Estas conferencias fueron un medio importante para dar visibilidad al tráfico y ampliar el apoyo financiero, así como para atraer apoyos religiosos. Feministas, galardonados, iglesias y sociedades misioneras, Ejército de Salvación, asociaciones puritanas, abolicionistas, asociaciones de lucha contra la trata de blancas, así como listas de personas confiables que pudieran encontrar muchachas en busca de empleo en diferentes ciudades, listas de agencias de empleo legítimas, listas negras de personas, agencias o establecimientos, y sugerencias de estrategias, contactos nacionales e internacionales, eran útiles a los fines de futuras cooperaciones. Todos trataban de identificar traficantes y de formar grupos de acompañantes para muchachas a las estaciones de tren, puertos, agencias de empleo y para prevenir a la gente sobre los peligros de la trata de blancas.

En 1908 la Convención del Comité Nacional Alemán invitó a disertantes de las tres religiones en Alemania. Bertha Pappenheim habló en nombre de los participantes judíos. Habló de la dificultad de la Liga para concienciar a otros judíos sobre el problema de la participación de los correligionarios en el negocio de la prostitución, por lo que se dedicaron a dar a conocer los hechos de la trata de blancas para cortar de raíz las circunstancias que llevaban a los judíos a entrar en ella. Expuso que Rumanía admitía prostitutas y proxenetas judíos mientras no toleraba a los trabajadores judíos honestos y que en Rusia seis millones de judíos vivían en la pobreza. Era de público conocimiento que las mujeres judías podían vivir fuera de las áreas permitidas a judíos si se registraban como prostitutas. Fuentes judeo-alemanas revelaban que un tercio de la población de Galicia vivía constantemente al borde de la inanición. Desde que los gobiernos rusos y rumanos ponían dificultades a las agencias judías para hacer labores de rescate, muchos esfuerzos se volcaron en Galicia.

Los judíos norteamericanos la invitaron a disertar. Viajó también para ello a Canadá donde se comprometieron con los esfuerzos de la Liga. En 1910 hubo dos conferencias internacionales importantes, las dos atendidas por la Liga, la primera era una conferencia diplomática sobre la trata de blancas convenida por el gobierno francés a solicitud del Buró Internacional por la Supresión del Tráfico de mujeres y niños. Como los traficantes cogían a sus víctimas habitualmente en el extranjero, estos delitos comprendían actos perpetrados entre varios países. En 1904 doce naciones, incluida Alemania, decidieron intercambiar información y patrullar las principales estaciones de tren y puertos para repatriar a las víctimas del tráfico, estableciéndose una central de policía para coordinar la cooperación. El tráfico no disminuyó en los siguientes años. Otra convención internacional con las más altas autoridades se fijó en París en 1910, se aprobaron y reforzaron medidas para favorecer la extradición de criminales. En la Primera Conferencia Judía sobre Trata de blancas celebrada en Londres del mismo año, Bertha Pappenheim y otra delegada discutieron la extensión del compromiso judío en la trata de blancas. Se analizaron las condiciones en que viven las víctimas: “Son verdaderas esclavas, golpeadas cruelmente cuando fracasan en obtener dinero para sus captores. Aterrorizadas, quebrada su voluntad, sus escasas pertenencias en manos de sus captores”. También se concentraron en los medios con que los reformadores podrían acabar con el tráfico. Bertha Pappenheim también denunció la complicidad policial en el tráfico y el hecho de que los gobiernos con sus burocracias resultaban poco cooperativos. Apeló a los judíos ricos para proteger a las víctimas y levantó su voz ante la tibia acogida de su súplica entre ellos. Promovió fondos para contratar agentes en las ciudades en que no hubiera comités judíos y fue aplaudida como uno de las camaradas más enérgicos y de mayor coraje del Movimiento. Habló ante el 5º Congreso Internacional para la Supresión de la Trata de Blancas en Londres.

El conocimiento de que muchachas con problemas mentales se veían envueltas en el tráfico, siendo las más débiles entre las débiles, la llevó a la creación de Isenburg. Con la Primera Guerra el tráfico disminuyó porque las vías por Alemania estaban cerradas. La Liga cesó su trabajo en Polonia para dar asistencia en Alemania. Si bien el tráfico disminuyó, la

prostitución fue en aumento. En Europa del Este los burdeles proveían a las tropas de ocupación y muchos de los que servían al ejército alemán tenían muchachas y mujeres judías. La Liga no comentó estas situaciones pero patrocinó unas cuartillas en 1917, informando a las mujeres en temas sexuales.

Después de la guerra, la campaña contra la trata de blancas estuvo a cargo y bajo los auspicios de la Liga de las Naciones que coordinaba la supervisión general y la ejecución de los acuerdos para vigilar el tráfico de mujeres y niños. En 1921 se elevó la edad de consentimiento a los 21 años y se introdujo un sistema de licencias y supervisión para las agencias internacionales de empleo. Un observatorio permanente fue creado para la prevención del tráfico y la protección de las mujeres. La Asociación Judía para la Protección de Mujeres y Niñas fue invitada a participar en él.

Hacia 1920 la Liga continuó apoyando los servicios e instituciones que había creado para sus campañas contra la trata de blancas pero el interés internacional declinó. El tráfico decreció de forma importante. Esto se debió, no tanto a la vigilancia internacional, como a la campaña contra las licencia a burdeles en los principales mercados, lo que satisfizo a los abolicionistas. Estados Unidos cerró en gran medida las puertas a la emigración y el tráfico disminuyó a la par. La emigración se dirigió masivamente a Argentina donde se dio un duro golpe al tráfico organizado en los años 30.⁴⁵²

En 1927 fuentes judías asociadas a la Liga reportaron el no incremento de la inmoralidad entre los judíos, apuntando que persistían los casamientos rituales no autorizados. Ese mismo año La Liga Contra la Trata de Blancas publicó un reporte en el que se daban noticias de dicho golpe al tráfico pero hacía especial hincapié en la participación judía y muchas veces utilizaban eufemismos con el fin de disfrazarla. En 1930 representando al Comité Nacional Alemán en Varsovia Bertha Pappenheim se presentó en extremo en desacuerdo con los resultados del

452. véase Bra, Gerardo, *La organización negra: la increíble historia de la Zwi Migdal*, Corregidor, Buenos Aires, 1982.

congreso por el alto porcentaje de judíos aún involucrados en el tráfico y por la ausencia del rabino jefe, mientras los líderes católicos y protestantes estaban presentes.

“Aunque sus cartas y llamados a diferentes personas en relación a la lucha contra la prostitucion a menudo quedaron sin respuesta, tuvo éxito en obtener una resolución que había sido enviada a la Liga de las Naciones y que pedía el relevamiento de material sobre la complicidad de los judíos en la trata de blancas. Uno de los que respondió a su llamamiento y ofreció firmar la resolución fue Albert Einstein. El desafortunado resultado de sus esfuerzos fue que los nazis utilizaron los hechos reunidos por Bertha Pappenheim en contra de los judíos en su propaganda sobre ‘la higiene racial’.”⁴⁵³ Con la toma del poder por parte de Hitler el tema dejó de tratarse debido a la explotación particularmente dolorosa del tema por el nazismo.

A pesar de su aislamiento después de 1933 de las organizaciones nacionales e internacionales, las mujeres feministas mantuvieron las instituciones y servicios que habían fundado para prevenir la trata de blancas y continuar con la ayuda a las escuelas para muchachas en Polonia. Los más importantes servicios de esta época de protección a la mujer fueron los clubes, las misiones en las estaciones ferroviarias y las escuelas de estudios domésticos y económicos, un fondo para los matrimonios tempranos, e Isenburg, el hogar para jóvenes en riesgo, madres solteras y sus niños.

La Liga sostenía las instituciones vocacionales y educativas de Beth Jacob para muchachas en Polonia. Fundadas en 1917 por Sara Schenirer, estas escuelas enseñaban religión y ocupaciones prácticas. Las muchachas mayores iban por los pueblos dando educación a las otras muchachas. La Liga incluyó esta red de escuelas elementales y superiores, que reforzó con 250 escuelas albergando a 38000 estudiantes en 1937, como medio de educar a las mujeres jóvenes y ofrecerles una salida. Aportó apoyo económico y de planificación impulsando a ampliar su oferta vocacional. Se crearon clubes para muchachas y dormitorios para aquellas

453. Jensen, E., *Anna O. Un estudio del último período de su vida*, Cuadernos clínicos nº 1, Actualidad psicológica, Buenos Aires, 1983, página 18.

que optaban por venir a buscar trabajo a Alemania. Alejadas de la influencia de las familias y en nueva situación en las ciudades eran consideradas por Bertha Pappenheim presa fácil de los traficantes. El primero de estos clubes fue fundado en Frankfurt en 1902 y ofrecía grupos de discusión en política y literatura, daba cursos de estenografía y mecanografía, danza, gimnasia y costura, se discutían temas femeninos y de interés feminista. En la década siguiente, clubes similares fueron fundados en las ciudades de Berlín, Hamburgo, Munich, Leippzig. Otros clubes fueron extendiendo sus actividades gestionados por la Liga local. Se respetaba la ley dietética judía y se celebran las fiestas tradicionales.

Asumiendo que muchas jóvenes se dedicaban a la prostitución por no tener preparación para desempeñarse como sirvientas, la Liga promovió escuelas de formación domésticas que enseñaba habilidades domésticas básicas. La autora refiere que en este punto la Liga tenía una parte de miopía, al insistir en que el aprendizaje de estas habilidades las alejaría de la prostitución cuando los bajos salarios, el acoso y seducción por parte de los empleadores, así como los cambios de horarios, las llevaban muchas veces a complementar sus salarios con la prostitución. El problema era aún mas complejo si se consideraba que los mismos miembros de la organización empleaban trabajadoras domésticas. Otra de las actividades de la Liga fue cumplir con el precepto religioso de dar regalos y ayudar a proveer de dotes a los esponsales pobres. Creían que los casamientos tempranos ayudarían a hacer sobrevivir la tradición e impedirían la declinación de las tasas de natalidad entre los judíos, así como ayudaría a alejar a las mujeres de la prostitución y a los hombres de su utilización hasta que contraían matrimonio. Los puestos de ayuda en estaciones de ferrocarril y puertos actuaron hasta su prohibición en 1936.

V. Agunot

Otro problema que enfrentó la Liga con un impulso valiente y moderno lo representó la figura de la Agunah, literalmente encadenada o anclada en hebreo, identificado por la Liga como otro factor causal de especial importancia en el problema judío de la trata de blancas. En Europa del Este y Oriente aproximadamente cuatro millones de mujeres vivían bajo la ley

rabínica. Los matrimonios rituales eran oficiados por rabinos sin sanción civil. Hacían falta solamente dos testigos, de modo que muchas mujeres eran engañadas contrayendo matrimonios con hombres de intenciones delictivas, falsos matrimonios que eran típicas trampas de traficantes. Era, también, relativamente fácil comprar un contrato judío falso de matrimonio firmado por el hombre y probablemente por dos cómplices. Este certificado o Ketubah se constituía en una “prueba” de que la víctima era su esposa. Muchas veces las mujeres seguían a sus maridos por Europa o a Latinoamérica para recibir las bendiciones familiares, para luego enterarse de que sus matrimonios no eran legalmente vinculantes. Solas, desposeídas, sin forma de comunicarse en su nuevo país, trabajaban para este hombre o entraban a un burdel. Las feministas judías enfatizaban que este tipo de matrimonio, unido a la trata de blancas era el resultado del estatus inferior legal y social en el mundo judío donde el objetivo mayor en la vida es casarse. La falta de educación, las necesidades económicas y el peso de la tradición hacían de la soltería la mayor desgracia para una muchacha y una calamidad para su familia. El horror a esta situación las predisponía a un matrimonio especialmente fácil.

Aún cuando no se trataba de la trata de blancas el matrimonio ritual era fuente de otras complicaciones. Este matrimonio sin sanción civil podía devenir en prostitución porque los maridos abandonaban a las esposas con facilidad sin trámite alguno de divorcio y éstas no gozaban de protección civil. La ley judía estipulaba que una vez abandonada, la esposa no podía volver a casarse sin el certificado de divorcio religioso, o si la muerte del marido no era certificada por testigos judíos. Ningún judío observante podía casarse con una esposa abandonada, una Agunah. Estas mujeres estaban obligadas a ganarse a duras penas la vida o a aceptar matrimonios sospechosos. Si quedaban embarazadas luego de ser abandonadas, estos hijos bastardos no eran considerados judíos y acababan siendo entregados a instituciones públicas no judías. Para disuadir los abandonos, la Liga urgía a los rabinos a aconsejar a las parejas contraer matrimonio religioso y también civil. En 1927 el problema estaba lejos de resolverse: las leyes de divorcio judío causaban complicaciones. Cuando el matrimonio religioso era legal o cuando los matrimonios civiles se llevaban a cabo, el divorcio civil debía seguirse

de un divorcio religioso en que el marido le entrega a la mujer el Get o renuncia ritual. Si la mujer no recibía el Get queda estigmatizada como Agunah. En época de pogromos, de guerra y de inseguridad económica, los hombres judíos eran muchas veces forzados a dejar el hogar y muchos no volvían. La Liga se comprometió particularmente con este problema después de la Primera guerra, conscientes de la extrema pobreza de los judíos polacos. De acuerdo a Bertha Pappenheim, las leyes talmúdicas tenían sujetas a miles de mujeres viudas desposeídas de todo, cuyos maridos habían desaparecido en la guerra o en los pogromos, obligadas a soportar una sentencia de muerte en masa. Estimaba que eran 20000 Agunot –en plural– en Europa del Este en 1929. Presas fáciles de traficantes, la Liga pedía una convocatoria de rabinos que pudiera modernizar matrimonio, divorcio y leyes de herencia, pero las peticiones fueron ignoradas. Siempre remarcó que su sentido de la justicia se vio profundamente ofendido por el hecho de que los líderes judíos no matizaran las leyes religiosas en estas áreas de acuciante pobreza, agregando que las leyes vinculadas a los negocios eran constantemente revisadas. Sentía gran admiración por el rabino Guershom, que en el año mil intervino en este campo prohibiendo la poligamia. El problema de las Agunot es un problema aún vigente dentro de la ley judía.

VI. Isenburg

En 1907 Bertha Pappenheim fundó Isenburg,⁴⁵⁴ la primera institución para jóvenes judías en riesgo, delincuentes, para madres solteras y para sus hijos ilegítimos, desafiando el habitual desprecio judío hacia estas jóvenes madres e impulsando su recuperación con la idea de que no había que perder ningún niño judío para la comunidad. Su intento de rehabilitar delincuentes fue recibido con indignación en ciertos círculos judíos. Las mujeres criaban a sus hijos mientras recibían formación en temas domésticos, agricultura y cocina y se las ubicaba laboralmente después de su formación y/o rehabilitación. Fue dirigido por Bertha Pappenheim durante veintinueve años. Hélène Kramer, una de sus niñas del orfanato que fue su asistente en los

454. Kaplan, Marion A., *The Jewish Movement in Germany. The campaigns of the Jüdischer Frauebund, 1904-1938*, Greenwood Press, London, 1979. Chapter 4. Prostitution, Morality Crusades, and Feminism.

últimos años en los que estaba muy enferma, se ofreció a acompañarla al cuartel general local de la Gestapo cuando fue citada con una niña con retraso mental. Un empleado reportó que la niña había afirmado delante de un retrato de Hitler que parecía un criminal. Hélène Kramer dio testimonio de algunos niños del Hogar llegaron a ser enviados a Palestina, aunque para el resto fue demasiado tarde: las jóvenes fueron forzadas a la prostitución hasta su deportación a Theresienstadt; el resto de los niños fueron también deportados. Ella emigró a los Estados Unidos. Dora Edinger también manifestó que el destino de las jóvenes fue tan triste que nadie ha querido hablar de ello. Las casas fueron asignadas a las Juventudes Hitlerianas. Los bienes fueron objeto de pillaje y finalmente las casas incendiadas y prácticamente destruidas la noche de los cristales rotos, el 9 de noviembre de 1938.⁴⁵⁵

VII. Judaísmo <> Feminismo

Como decíamos, y retomaremos oportunamente en relación a Bertha Pappenheim, gran parte de su actitud respecto al judaísmo ortodoxo y el feminismo, así como la posición de la Liga, mostraba contradicciones y complejidad. Ella sostenía, por un lado, que la tradición ortodoxa judía no era misógina, que algunas prácticas y creencias que parecían incompatibles con el feminismo eran desvíos del judaísmo, que la falsa interpretación masculina de la letra de la ley judía faltaba a su espíritu. Por otro lado, cuando las circunstancias lo ameritaron, no dudó en levantar su voz para mostrar la incompatibilidad como en el tema de las Agunot: “Pedimos a la Asamblea de rabinos y estudiantes rabínicos que atiendan al destino de estas mujeres que están en peligro de ser aplastadas debajo de las ruedas de la interpretación fuera de moda de la ley, y no enterrarlas vivas como viudas o empujarlas a una vida no judía”.⁴⁵⁶ Entre estos dos extremos se movió también con habilidad, forzando una subversión sutil en sus esfuerzos reformistas pero evitando posiciones radicales que dejaran a la Liga sin apoyos o financiado-

455. Freeman, Lucy, *L'histoire de Anna O.*, Presse Universitaires de France, Vendôme, 1977, pág. 219-220

456. Kaplan, Marion A., *The Jewish Movement in Germany. The campaigns of the Jüdischer Frauebund, 1904-1938*, Greenwood Press, London, 1979. Chapter 5: The Pursuit of Influence and Equality in German s Jewish Community, pág 161.

res de sus campañas, y también con decisión, optando por el ataque frontal: un ejemplo fue su discurso sobre La cuestión moral en la Segunda Conferencia de delegados de la Liga en octubre de 1907. Sus observaciones generaron un escándalo que se expandió rápidamente en la prensa judeo alemana: “Nosotras, mujeres de todos los países cultos luchamos por no ser equiparadas por la ley con los idiotas y los niños. (...) ...la mujer judía por siglos, ni siquiera gozaba de los derechos de un muchacho de trece años en la vida comunitaria judía, en su cultura, en su religión. (...) ...él es declarado ceremonialmente autónomo, es admitido en la comunidad, cuenta en un mynian,⁴⁵⁷ forma parte de las costumbres rituales, tiene voz y puede clamar y compartir la lectura de la Torah, puede recibir sus enseñanzas en su forma pura, fortalecerse y ser inspirado por ellas, refinar su sentido de la moral pero la mujer en la comunidad judía no cuenta, no vale nada, no aprende nada, su espíritu no necesita fuerza y gracia, ni siquiera se le está permitido ser bella, incluso si nació con ese don. (...) ...a los ojos de la ley judía la mujer no es un individuo, no es una persona, es juzgada y valorada como esposa o madre.”⁴⁵⁸

Un periódico publicó un reporte detallado de la agitada discusión le siguió. El rabino Jacob Horowitz acusó a Bertha Pappenheim de mancillar el judaísmo y le replicó que debería sentirse en deuda con la memoria de sus ancestros su reputación respetada por su altruismo y su noble dedicación a la filantropía de años. Se negaba a creer que sus injurias al judaísmo fueran intencionales. Defendió la imagen que el judaísmo tradicional tenía de las mujeres judías diciendo que en las casas en las que las mujeres judías encienden las velas cada shabat consagrando el hogar la valoración de la vida judía prevalecía. Toda la santidad y la calidez de la familia judía está conectado a este ideal de la maternidad. Dio lugar a un acalorado intercambio. Pappenheim estuvo de acuerdo con Horowitz en que excusar a las mujeres de cierto mandamiento no significaba disminuir su importancia, sino honrar su servicio a Dios en el hogar. Ella misma reprendía a sus colegas casadas por descuidar sus obligaciones como esposas y madres en favor

457. El minyán es un quorum mínimo de diez varones mayores de 13 años, requerido realización de ciertos rituales, el cumplimiento de ciertos preceptos o la lectura de ciertas oraciones.

458. Kaplan, Marion A., *The Jewish Movement in Germany. The campaigns of the Jüdischer Frauebund, 1904-1938*, Greenwood Press, London, 1979. Chapter 5: The Pursuit of Influence and Equality in German s Jewish Community, pág 161.

del trabajo social voluntario fuera del hogar. Sin embargo, en un discurso posterior argumentó sobre la discrepancia ilógica entre la gran significación de la mujer para la religión judía como guardiana y preservadora de la tradición, y su baja posición, su falta de voz en asuntos comunales concluyendo que las mujeres tenían hoy día peor lugar y más deteriorado que el de sus ancestros femeninos. Su valor, como resultado de la pérdida creciente de la importancia del shabat y de la cashrut –observancia de la ley dietética judía–, campos que las mujeres habitualmente presidían, había disminuido con el auge del judaísmo liberal, sin haber ganado en igual medida un lugar de importancia en la vida comunitaria judía. Después de la discusión, más artículos aparecieron haciéndose eco del rabino Horowitz y de las observaciones de Bertha Pappenheim. Denigrando a las líderes de las comunidades judías femeninas y afirmando que hacían más daño a través de su ignorancia de los textos judíos del bien que hacían a través de la filantropía, respaldó inadvertentemente el argumento de Bertha Pappenheim de que la mujer judía tenía que recibir educación judía acorde con su significación en la comunidad.⁴⁵⁹ Es así que el discurso de Bertha Pappenheim, de 1924, *La mujer en el culto y en la vida religiosa*, puede ser leído como una tardía respuesta a este debate. En él legitima su derecho, como alguien que creció dentro de la tradición, a hablar con autoridad sobre el rol de las mujeres en el judaísmo, pese a que como mujer no había sido ni educada ni preparada para hablar como un experto en estos temas. No promovió, sin embargo, el estudio riguroso de textos religiosos para las mujeres como el que tenían los hombres. Creía que tenían sus propias áreas de conocimiento que debían ser nutridas a través de una educación religiosa focalizada.

Tampoco estaba interesada en recuperar un poder económico tradicional, ya que era una feminista moderada que defendía la asimilación al ideal dominante de la clase media de la mujer como esposa y madre. Idealmente el trabajo fuera del hogar debía limitarse a las actividades del trabajo social y al voluntariado de beneficencia (un tipo de maternidad social). Los esfuerzos por proveer de formación ocupacional y profesional y garantizar oportunidades de

459. *Ibidem*

empleo y condiciones de trabajo para la mujer tenían su fundamento en la evidencia de que no todas las mujeres judías podían acceder al cumplimiento de estos ideales de la clase media.

Intentó combinar su feminismo con su profunda identidad religiosa sosteniendo que todas sus actividades tenían la finalidad de fortalecer a la comunidad judía. Incluso cuando insistía en que el feminismo podía fortalecer su fe, sus convicciones frecuentemente se enfrentaban, chocaban con su profundo sentimiento e identidad judías

El judaísmo y el feminismo que sus líderes presentaban como complementarios era verdaderamente opuesto. La figura de Bertha Pappenheim fue central en la defensa de dicha posición a caballo entre el discurso feminista y el religioso, lo que no le impidió desarrollar una actividad impresionante en la suposición de su entrelazamiento.

5.3 Los judíos del Este y la tradición oculta

La sombra, quisiera preguntar, qué es eso,
tal como tantas veces a mí me preguntaron,
y cómo es que este mundo tan bellaco
no deja de tenerle súbime estimación.
Han amanecido diecinuevemil días sobre nuestras cabezas
trayéndonos sabiduría,
y nosotros, que hemos dado ser a las sombras,
vemos hoy a los seres como sombras desfigurarse.

Adelbert von Chamisso, 1834.

5.3.1 La frèrocité⁴⁶⁰

Desde el inicio de su carrera social en un comedor para inmigrantes judíos del Este⁴⁶¹, Bertha Pappenheim estuvo siempre ligada a ellos –en especial a las mujeres–, defendiéndolos, investigando, reflexionando, escribiendo y trabajando para ellos de diversas maneras.

Elizabeth Loentz ⁴⁶² nos recuerda los hitos del recorrido por este campo de la actividad de Bertha Pappenheim. En 1900 publica un escrito titulado “La cuestión judía en Galicia”, firmado aún con seudónimo –Paul Berthold–, primer intento de precisar deficiencias y recomendar reformas de captación de fondos y programas sociales para los judíos del Este. En ese mismo año había reunido al Comité por los judíos del Este en Frankfurt sirviendo como representante en conferencias dedicadas a la trata de blancas. En 1901, invitada a la Frankfurt Relief

460. Chatel, Marie Magdeleine, Pour introduire à la frèrocité, Littoral 30, Eppel. Nos dice la autora que el neologismo frèrocité tiene el sentido de abusar del equívoco como provocación para aludir al origen, y en parte, a la esencia de la dialéctica con el semejante, el hermano, del que nos habla Lacan a lo largo de su enseñanza. No olvidemos que ya Freud nos recordaba que la fratria sucede a la Horda como organización social y que se funda en unas bases tan inquietantes como la del asesinato del padre. En *El Revés del Psicoanálisis* nos dice Lacan: “Entonces este encarnizamiento en la fraternidad, sin contar el resto, la libertad y la igualdad, es algo de lo que convendría saber qué es lo que recubre. No se conoce más que un sólo origen de la fraternidad (...) y es la segregación.”

461. “Repartidos en las cuatro grandes provincias antaño situadas en el corazón del Santo Imperio Romano Germánico –Galitzia, Moravia, Bohemia y Silesia– e incorporadas luego al Imperio austrohúngaro, ocupaban en realidad un territorio más amplio de fronteras indeterminadas –la famosa Yiddishland– donde se agrupaban en comunidades de una misma lengua y circulaban por una zona inestable entre Polonia, Lituania, Ucrania, Rumanía y Hungría.” Roudinesco, Elisabeth, Freud en su tiempo y en el nuestro, Debate, Madrid, 2015. pág. 19.

462. Loentz Elizabeth, *Let Me Continue to Speak the Truth*. Bertha Pappenheim as Author and activist, Hebrew Union College Press, Detroit, 2007.

Organization, habló ante una audiencia de doscientas personas refiriéndose al grave problema moral de las mujeres de Galicia que atribuía a su descuidada y deficiente educación y preparación laboral. Su discurso condujo a la creación de la organización de mujeres judías, Auxilio Femenino, dedicada a instruir a correligionarias del Este y guiarlas hacia un más alto nivel cultural, económico, intelectual y moral. Con este fin se instituyeron programas para inmigrantes del Este en Frankfurt, realizando un trabajo misionero cultural, creando guarderías, bibliotecas circulantes, pequeñas industrias, ofreciendo asesoramiento a la inmigración, dando preparación vocacional, orientación y colocación laboral en Galicia. En 1903, Bertha Pappenheim se embarcó en varios viajes de investigación a Galicia donde hizo un reporte de la situación social de la población judía. En la primavera de 1906, también viajó a Rusia, evaluó los daños de un pogromo y organizó los esfuerzos. Conmovida por la devastación escribió dos poemas: El florecer de raras flores y Madres judías en 1905. A su vuelta escribió y publicó un ensayo titulado Igren sobre la visita a una aldea judía diezmada por un pogromo. También trabajó con la ayuda de la Asociación de Judíos Alemanes y el Comité de Asistencia para los Judíos del Este con necesidades, gestionando casas en Inglaterra y Estados Unidos para 110 huérfanos. Entre sus esfuerzos por disminuir el sufrimiento de sus correligionarios de la Europa del Este estuvo el de conseguir, en 1907, una audiencia con la reina Elisabeth de Rumanía para solicitar su apoyo para la campaña de la Liga de Mujeres Germanas contra la trata de blancas. En 1911 inició por su cuenta un viaje de investigación por los Balcanes, Oriente medio y Galicia, a los que nos referimos en los capítulos anteriores, para determinar la dimensión del tráfico de personas, la prostitución y estudiar sus causas. Se encontró con líderes de las comunidades, visitó burdeles y hospitales para enfermedades venéreas. Luego de este viaje publicó una selección de la correspondencia mantenida en su decurso, con quienes llamaba sus “abonadas”, bajo el título de Trabajo de Sisyphe. En 1907 sirvió de inspectora en una empresa para 300 judías de Europa del Este forzadas a trabajar en fábricas de munición en Frankfurt. En 1926 viajó a Riga, Leningrado y Moscú para estudiar el estado de la juventud judía poniendo el énfasis en la protección de las jóvenes y el riesgo social. Durante este viaje hizo un recorrido por las colonias agrarias judías de Crimea y en 1935, seis meses antes de su

muerte viajó a Cracovia para un seminario en la institución Beth Jacob. Defendió el bienestar social de los judíos del Este en numerosos artículos y cartas, concentrándose en los aspectos más dramáticos de su vida en varios escritos literarios, incluyendo su obra dramática *Momentos trágicos* de 1913. En 1916 publicó un volumen de relatos: *Struggles*, casi todos centrados en la situación de los judíos del Este.

La autora apunta que Bertha Pappenheim, como la mayoría de los judíos alemanes, tenía sentimientos encontrados hacia los judíos del Este y que su perspectiva sufrió cambios a lo largo de los años. Los judíos alemanes, como los alemanes y otros europeos del Oeste tenían grandes prejuicios: los veían culturalmente inferiores, supersticiosos, perezosos y sucios. Aunque el punto de vista de los judíos alemanes era, sin embargo, mucho más complejo porque se identificaban con ellos, algunos de forma voluntaria y consciente, y otros reticentes a sabiendas de que muchos no judíos no distinguían entre judíos orientales y occidentales y que podían ser asociados a las caricaturas estereotipadas que se hacían de sus correligionarios a partir de su apariencia, su lenguaje, maneras y mentalidad de gueto, poniendo en tela de juicio sus raíces y su pertenencia al pueblo alemán. Aún así, expresaron su solidaridad para con los correligionarios pobres y sometidos a la persecución a través de ayuda económica para esfuerzos de asistencia: proyectos para mejorar las condiciones de vida económica, proyectos educacionales, programas para facilitar la integración de los inmigrantes y refugiados en la Sociedad Alemana, o para facilitar la emigración hacia otros destinos, incluyendo Palestina. Aunque bien intencionados, estos esfuerzos prácticos destinados a reforzar las relaciones Este-Oeste, nos dice la autora, no mitigaron la distancia que se sentía de ambos lados.

La caracterización de los judíos del Este en los trabajos literarios de Bertha Pappenheim, especialmente de las mujeres, oscilaba entre las descripciones negativas estereotipadas de las prostitutas, proxenetas y traficantes, y las idealizadas descripciones donde se emulaba la figura de su ancestro, Glückel von Hameln. Muchas veces las caracterizaciones eran producto de la función del escrito o de los géneros en los cuales ellas aparecían: a veces estaban dirigidos a

conseguir financiamiento para programas particulares de trabajos sociales para los judíos del Este en las campañas contra el tráfico de personas, a veces para demostrar la necesidad de estos proyectos, o para presionar sobre reformas que proponía. Es así que en algunos casos, mostraban un exagerado retrato de la pobreza, de sus condiciones de vida precarias, falta de educación y oportunidades para las mujeres, e incluso, de la inmoralidad y la criminalidad en que se involucraban algunos judíos de la Europa del Este. Si el fin era fomentar la solidaridad de los judíos alemanes con los hermanos desfavorecidos, estos retratos eran matizados con referencias a las causas y raíces de estos cuadros sociales.

Elizabeth Loentz encuentra una transformación de los argumentos que utilizó a lo largo del tiempo para dar sostén a por qué los judíos alemanes debían preocuparse de sus correligionarios del Este, siempre abogando por la solidaridad. Sus primeros argumentos apuntaban a la obligación para la ley judía de dar ayuda a los correligionarios más desfavorecidos. Planteaba que las comunidades judías de Alemania eran relativamente independientes y autosuficientes (por elección o por necesidad) por lo que tenían tradición de siglos de organizaciones caritativas. Así lo hace en sus textos tempranos sobre el judaísmo de la Europa del Este, como en su ensayo del 1900 sobre La cuestión judía de Galicia donde apela a estas tendencias filantrópicas tradicionales para recordar el deber de los judíos educados y sanos, especialmente de las mujeres, de defender y ayudar a los oprimidos judíos galicianos y a los judíos rusos. Otro tanto realiza en 1904 en el reporte de viaje La condición de la población judía en Galicia donde, por otra parte, no hay ninguna indicación de que los judíos del Oeste quisieran obtener ningún beneficio más que el intangible beneficio inherente a la mitzvá: complacer uno de los mandamientos divinos. Hasta esa fecha ignora en sus alocuciones deliberadamente la participación directa de los judíos del Este en la trata de blancas, consciente de que los no judíos no distinguían entre judíos del Oeste y judíos del Este.

En 1907 en la conferencia *On the morality question* ante la Liga de Mujeres Judías ya no apela sólo a la sensibilidad humanitaria de los judíos alemanes sino a su miedo al antisemitismo

mencionando esta lacra: “Nosotras las mujeres tenemos que defender a nuestra gente contra estos síntomas de la inmoralidad, tráfico de personas y prostitución que nos humilla ante los ojos del mundo, antes de que se convierta en algo desenfrenado.”⁴⁶³ En sus escritos, tanto literarios como programáticos, sobre la trata de blancas, trazó diferencias pronunciadas entre judíos del Este y del Oeste: los traficantes y las víctimas eran europeos ashkenazíes o sefaradíes del medio Este, nunca judíos del Oeste. Insistió en la obligación de los judíos del Oeste de combatirlo. Así, en 1913 dirigió una reprimenda a los judíos del Oeste y a los de América por estar ciegos a la situación de los judíos del Este, acusación que repitió a los pocos años manifestando no creer que un problema pueda concernir solamente a un grupo de judíos y no al otro.

Como delegado en la segunda conferencia del Liga de Mujeres Judías, con asistencia mayoritaria de mujeres pero con asistencia también de hombres, Bertha Pappenheim anunció sin ambages que un gran número de judías llenan el mercado de la prostitución y que pueden ser encontradas en burdeles de todo el mundo, del mismo modo que en la trata de blancas la mayoría de traficantes y sus mercancías son judíos. En su epistolario Trabajo de Sisyphe, detalló también la participación de los judíos del Este en el tráfico de personas y en la prostitución. En una de las cartas desde Varsovia del 8 de mayo de 1912, aseguró que siempre son los judíos quienes roban, seducen o compran a las chicas. Dos días después insistió en que todos los traficantes y proxenetas son judíos. Del mismo modo en 1910, ante el Congreso Judío Internacional para la Supresión de la Trata de Blancas reveló que muchos de sus correligionarios eran traficantes y muchas chicas judías, mercancía. Sin embargo en 1911 en su discurso: Impresiones sobre un viaje antes de que se reuniera el Comité Nacional Alemán para la Supresión del Tráfico de Personas, no señaló la participación de los judíos como lo hizo en otras conferencias y escritos anteriores. No dijo nada sobre la religión ni sobre la etnia de los traficantes, pero en lugar de ello expresó con detalle que las víctimas eran de todas las religiones. Probablemente

463. “We Jewish woman, we must defend our people against these symptoms of immorality [white slavery and prostitution] that embarrass us and humiliate us in the eyes of the world before they became rampant.” Loentz Elizabeth, *Let Me Continue to Speak the Truth*. Bertha Pappenheim as Author and activist, Hebrew Union College Press, Detroit, 2007, pág. 128.

este silencio era contemporáneo de la propaganda antisemita que retrataba la participación de los judíos en la trata de blancas de mujeres arias y cristianas. Cuando los no judíos nombraron a los judíos como jefes en el tráfico de personas, ella les acusó de antisemitismo. En su informe del 5º Congreso Internacional de 1913 para la Supresión de la Trata de Blancas subrayó el antisemitismo imperante en todas las naciones. Elizabeth Loentz⁴⁶⁴ dice que es difícil valorar la verdadera extensión de la participación judía en la trata de blancas con las estadísticas disponibles, pero que la prostitución judía en las provincias habsburgas de Galicia y Bucovina y en el cercado ruso de asentamientos era bastante común. De los 578 sospechosos y convictos por tráfico internacional en la lista de trata de blancas de la policía de Berlín y Londres en 1908, y en Hamburgo en 1905, el 37 por ciento eran judíos, fundamentalmente del Este. Un reporte de la B'nai B'rith de 1912 en base a una lista de la policía de Hamburgo afirmaba a su vez que 374 de los 644 traficantes conocidos en Europa Central y del Este como en Sudamérica eran judíos. En 1910, en la Primera Conferencia Internacional sobre Trata de Blancas aportó que 19 de los 182 traficantes en Alemania eran judíos, aunque la proporción de los traficantes judíos conocidos era más alta: en Austria 65 de 101, en Sudamerica 80 de 93, identificados como judíos polacos y rusos, en Galicia 38 de 39, en Rusia 104 de 124, en Hungría 68 de 105 y en Francia 34 de 127. Los reportes generados por organizaciones judías u observadores individuales, como Bertha Pappenheim, sostenían que reflejaba la participación judía sobrerrepresentada, ya que carecían de datos de otros mercados donde en la trata no participaban mayoritariamente judíos. Con los pogromos iniciados en 1880, en aumento durante la primera guerra mundial, los judíos alemanes temían un éxodo de masas de Judíos del Este hacia Alemania como refugiados que pudiera minar el progreso que los tempranos inmigrantes del Este habían conseguido en cuanto a integración y aceptación. A pesar de estos recelos y prejuicios, la mayoría de los judíos alemanes se opusieron a las restricciones a la inmigración y a la residencia basadas en la filiación religiosa pensando que esto podría paralizar la reciente y aún tibia emancipación

464. Loentz Elizabeth, *Let Me Continue to Speak the Truth*. Bertha Pappenheim as Author and activist, Hebrew Union College Press, Detroit, 2007, chapter 4. From Brothel to Beth Jacob: Bertha Pappenheim on Eastern European Jewish Woman.

de los judíos alemanes. En 1918, las organizaciones judías se levantaron contra el cierre de la frontera a los emigrantes judíos por parte del ministro de Prusia. Se observa entonces, dice la autora, que a partir de ese momento Bertha Pappenheim expresó varias veces su deseo de que estos judíos del Este ya llegados a Alemania pudieran permanecer en Europa del Este o elegir otros destinos distintos. En la Apertura de la Segunda Conferencia de Delegados de la Liga, en 1907, lamentó la invasión de judíos del Este en Alemania. Recomendó a las organizaciones judías de beneficencia, que en vez de recibir indiscriminadamente a cualquier judío del Este como un mártir, pudieran tomar medidas en áreas en donde los judíos no estaban expuestos a la violencia de los pogromos, desarrollar centros culturales en Europa del Este para transformar “maravillosos judíos” en “gente establecida con un empleo remunerado”. Enfatizó que conservar a estos judíos necesitados en el Este de Europa era ventajoso para todos los judíos. En La Cuestión Judía en Galicia advirtió que tal vez incluso los mejores galicianos pudieran no ser aptos para competir en el Oeste. Bertha Pappenheim y muchos de sus contemporáneos intentaron entonces mejorar las condiciones de vida y las posibilidades laborales de estos judíos en su propio medio. También denunció a sus correligionarios del Oeste manifestando que su interés por Galicia se debía al recelo egoísta de que los aterrorizados “polacos” —como se llamaba genéricamente a los judíos del Este en Alemania— pudieran dejar su país en un número creciente e incomoden estableciéndose en Alemania, y no al interés altruista de ayudar a masas de gente sumergida y sufriente. Advirtiendo que la inmigración no podía pararse al completo, Bertha Pappenheim propuso, entonces, programas para preparar a los futuros inmigrantes antes de su partida del Este y ayudar a su integración a su llegada a Alemania.

Los judíos alemanes intentaron mantener a los judíos orientales a distancia hasta que los esfuerzos de trabajo social los hiciera indistinguibles de ellos, reificaron esta distinción refutada en las aserciones de los antisemitas. En La cuestión judía en Galicia se había referido a los trabajadores sociales, médicos, enfermeras y maestros en Galicia como civilizadores y pioneros, recomendando mandar misioneros de caridad responsable a la Galicia salvaje. En un ensayo clama por que las mujeres galicianas sean enseñadas sobre las reglas básicas de higiene

y cuidado del hogar, hecho que desató el resentimiento entre algunos intelectuales judíos del Este por su actitud condescendiente, acusando a Bertha Pappenheim y a sus colegas, de ser ignorantes de las condiciones en Galicia y exhibir la típica mirada chauvinista de los europeos del Oeste.

Bertha Pappenheim pensaba en realidad que el déficit cultural de los judíos del Este estaba vinculado a la barbarie a que sus vecinos opresores los sometían y a la violencia extrema que soportaban, rechazando la idea de que les fueran inherentes. Es así que en su poema *Madres judías* de 1905, condena el salvajismo de rusos y ucranianos. Sus planes de transformación y rejuvenecimiento de la judeidad del Este en trabajo social y educación se basaban en que ellos no eran ni física, ni moral, ni cultural, ni intelectualmente inferiores sino víctimas de un medio social adverso. Insistía en que los avances ya logrados de sus programas sociales validaban dichas afirmaciones. En 1904 observó que la juventud galiciana era inteligente y tenía potencial de desarrollo. Sumó otro argumento, mediando 1920, a su apoyo a los judíos del Este: la idea de que su supervivencia es vital para la supervivencia del mundo judío en un momento en que la judeidad del Oeste se encuentra en un peligroso momento de declive por la baja natalidad, los matrimonios tardíos, abortos y suicidios. En un reporte en la Segunda Conferencia de Asistencia Femenina Mundial de 1924, sostuvo que los judíos sin hogar, víctimas de pogromos y los huérfanos de guerra deben ser protegidos como “valioso recurso humano, una élite pedagógica, una fuente de esperanza.”

No fue la primera judía alemana en advertir el importante rol que podrían jugar los judíos del Este en el rejuvenecimiento del mundo judío del Oeste. Sus contemporáneos sionistas tomaron la misma posición. Para algunos de ellos los judíos del Este representaban un genuino e inalienado Volk judío ya que los judíos del Oeste habían perdido su identidad nacional en el vano intento de asimilarse a la cultura dominante. Impulsaban esfuerzos antidifamantes y promovían proyectos filantrópicos en el Este de Europa, deseaban familiarizar a los judíos del Oeste con la cultura judía del Este promoviendo el trabajo de sus

artistas, difundiendo retratos de la vida judía del Este, traduciendo del ídish su literatura, folklore y canciones, en lo que Martin Buber tuvo un papel fundamental. Incluso revalorizaron el jasidismo, pasando por alto la vida de los jasídicos contemporáneos aquejados de degradación moral, superstición, analfabetismo, indiferencia ante la vida secular, moral dudosa de los zaddikim⁴⁶⁵ —enfaticada en críticas como las de Bertha Pappenheim— emulando la altamente estilizada y legendaria visión de los primeros tiempos del movimiento jasídico. Durante y después de la Primera Guerra Mundial, cuando el contacto con los judíos del Este fue inevitable en las fronteras, el culto a la judeidad del Este creció en interés. Entre los socialistas esta distinción fue también inspiradora al verlos como un verdadero proletariado judío, representativo cultural y espiritualmente de una comunidad intacta que resiste al materialismo del Oeste, al estilo Völkisch alemán nacionalista. En el ensayo de 1936, *Breves notas de viaje*, después de visitar el Seminario Beth Jacob en Cracovia en 1935, sugirió a los judíos alemanes invertir en la educación de las muchachas judías del Este, sosteniendo que tres millones y medio de judíos en Polonia representan una reserva intacta de vitalidad judía, garantía de continuidad para la vida judía. Los adherentes al culto de la judeidad del Este que habían levantado sus prejuicios eran una importante pero pequeña minoría. Bertha Pappenheim advirtió que la idea de que los judíos del Este pudieran ser la salvación de una comunidad judía en merma dependía de la actitud que se tomara en relación a dicha reserva de judeidad y de cómo se la cultivara.

Los retratos de mujeres judías del Este en los primeros escritos oscilaban del negativo, grosero estereotipo que emulaban las caricaturas antisemitas, a nostálgicas idealizaciones de la devota feminidad de mujeres de siglos pasados. Aunque las tardías eran positivas, es claro que veía a esas mujeres como excepciones cuyas anacrónicos estilos de vida eran indeseables para las nuevas generaciones de mujeres judías. Estos dos extremos fueron representados en su colección de relatos breves, *Struggles* de 1916. Hay personajes de jóvenes prostitutas y de traficantes mujeres y su descripción no es precisamente halagadora. Estos estereotipos negativos

465. literalmente justos, líderes espirituales de la comunidad jasídica.

aparecen también en sus cuadernos de viaje. En ellos afirma que la negligencia en la higiene de la casa y en el cuidado de los niños es la raíz de la desgracia, la enfermedad y la depravación y que por ello la mayoría de las prostitutas de Galicia como sus proxenetas son judíos. Similares declaraciones hizo en Trabajo de Sisyphe donde creyó predecir el fracaso de la empresa sionista por la ignorancia de las mujeres judías y su desinterés por la economía doméstica. También informó, que las mujeres judías de Sofía (donde había una comunidad Askenazí de rumanos, rusos y judíos de Galicia) eran moralmente corruptas, sucias y perezosas, y eso que la mayoría de las prostitutas y los traficantes de Salónica y Constantinopla eran judíos de Europa del Este incluyendo a algunos de los más notorios facilitadores de mujeres. Con respecto a las mujeres judías residentes de Lodz reportó que la escena de la calle es horrible. Es decir, que Bertha Pappenheim reunió un arsenal de estereotipos comunes negativos y los atribuyó a las mujeres judías del Este, aunque adjudicándolos a la negligencia completa en la educación práctica y religiosa de las comunidades ultraortodoxas judías del Este donde las mujeres eran vistas como criaturas inferiores cuyo solo fin en la vida es la reproducción. Sostuvo que las chicas galicianas y rusas de las más devotas casas, eran víctimas fáciles de traficantes de trata de blancas o de prostitución porque ellas sabían que su único valor es sexual.

En un ensayo de 1908 otra vez atribuyó la rampante lacra de la trata de blancas a las maneras de los hombres, a su actitud sobre temas éticos, sobre sexualidad y derechos de la mujer. Manifestó que no sorprende que las mujeres de Galicia, criadas como objetos sexuales sin educación ni formación vocacional, pudieran intentar aprovechar cualquier oportunidad, sin advertir el peligro en ello y sin poder escapar. A pesar de todo, en sus obras literarias, caracterizó a las mujeres típicas del Este resaltando aspectos femeninos positivos como devotas, trabajadoras y madres ejemplares, de idiosincracia noble (*The redeemer*, *The Miracle Rabbi*).

En *The Miracle Rabb*, nos dice Elizabeth Loentz, reiteraba la aversión de la mayoría de los judíos alemanes de su generación —a diferencia del de Buber y su entorno— al movimiento jasídico que se oponía a la ciencia moderna y aborrecía la educación secular, antitético a los

ideales racionalistas del iluminismo en lo relativo a la emancipación de los judíos alemanes. Aunque algunos judíos alemanes encontraban algunas ideas jasídicas aceptables e incluso atractivas, la mayoría lo veía como un movimiento degradado de charlatanes, cuyos Rabbis vivían en el lujo sostenidos por los pobres sin educación, explotándolos y perpetuando su ignorancia. Algunos kaftanes emigraron a Alemania donde los judíos alemanes se ocuparon de hacer invisible su apariencia jasídica, ya que como decíamos, recordaban las diferencias culturales que los judíos asimilados querían borrar en su intento de hacer de su judaísmo un culto de puertas adentro o de sinagoga.

En *La condición judía en Galicia* volvió sobre el tema del jasidismo aseverando que no era ya un movimiento devoto místico y anti-talmúdico dentro del judaísmo ortodoxo, como lo había sido anteriormente, sino que había caído en un estado de profunda inmoralidad que coexiste con la práctica ortodoxa: viven bajo el encantamiento del ritual del que no se atreven a deshacerse porque son supersticiosos, pero no devotos. Condena especialmente la emergencia de una casta sacerdotal. Demistificó los llamados milagros que estos líderes hacían, sosteniendo que eran normalmente consejeros en medicina, negocios y cuestiones legales, y que su eficacia podía ser explicada por su experiencia en ayudar y asistir en las distintas circunstancias, así como a la influencia sugestiva. Las descripciones sobre las mujeres de los Rebbes eran mas simpáticas: ellas eran mas inteligentes que sus hombres. El contacto con el público en las antecámaras de los rabinos parecían haberlas hecho sofisticadas y bien versadas en muchas materias del mundo, a pesar de que estas matronas permanecían también bajo el encantamiento de la falta de cultura que sí se permitía a los estudiantes, aunque hubo algunas excepciones en que se les permitió estudiar y ser Tzadikas.⁴⁶⁶

En el temprano siglo XX aunque la educación secular de las chicas jasídicas polacas fue alentada y mantenida con fondos de larga duración, la educación formal religiosa les fue denegada. En sus obras literarias eran figuras simpáticas pero no modelos a seguir como

466. mujeres líderes jasídicas

Reisler en *The redeemer*. Los utilizó para advertir lo que se puede esperar si la educación, en la siguiente generación de las mujeres judías, no se adapta a los tiempos actuales: Janah se enamora de un chico católico sin ser capaz de elegir entre su padre y su amado, y se suicida. Rosy, cuyos padres la mandan a trabajar para contribuir económicamente a la educación de su hermano es la típica víctima del tradicional privilegio de los hombres dentro de la familia. Recibe insuficiente preparación laboral, y por no trabajar el sábado, su poder adquisitivo era mínimo impidiéndole tener una vivienda segura. Era vulnerable a acoso sexual por parte de su patrón.

El proyecto de educación para estas mujeres ha sido de una importancia vital para Bertha Pappenheim al que dedicó mucha energía en sus últimos meses de vida fortaleciendo el movimiento de Beth Jacob en Polonia. Sara Schenirer fundadora de las escuelas de Beth Jacob, primogénita de una familia jasídica de Cracovia, llegó virtualmente a las mismas conclusiones que Bertha Pappenheim. Sus experiencias personales la alertaron del peligro de la falta de educación religiosa en las chicas cuando las madres se entregan a la devoción en la oración y sus hermanos encuentran estímulo intelectual en el estudio de la Torah. La nueva generación de chicas jasídicas que asistían a las escuelas públicas de Polonia ansiaban verse libres de todas las restricciones religiosas. En 1917 fundó la primera escuela esperando resistencia a sus planes de educación religiosa para chicas tanto de los progresistas, que podían considerar la educación de las mujeres tradicionales como un paso atrás, como de los líderes ortodoxos hombres, que en 1903 rechazaron de manera casi unánime la propuesta de establecer escuelas religiosas para mujeres. En 1919, la organización religiosa Agudath Israel llegó a la conclusión de que la educación formal judía en las casas ya no era suficiente para mantener a las chicas judías en la tradición y se afiliaron al movimiento Beth Jacob en 1923, asumiendo el financiamiento parcial de estas escuelas. En 1925 el Seminario de Beth Jacob se estableció en Cracovia y en 1931 había 111 escuelas Beth Jacob en Polonia formando a 14.934 estudiantes. En 1937 había 250 escuelas sirviendo a 38.000 estudiantes. El éxito de las escuelas Beth Jacob en la comunidad jasídica fue responsabilidad de Sara Schenirer y a su habilidad para lograr el

financiamiento de rabinos jasídicos preeminentes. Bertha Pappenheim definió a Beth Jacob como un movimiento intelectual indispensable en Europa del Este para la preparación de las generaciones venideras. Después de visitar el seminario de Beth Jacob en Cracovia en 1935, sugirió que fuera reorganizado y equipado para acercar a las jóvenes a la vida real mientras se mantienen bajo la observancia y el estudio de la ley judía. Consagrado a la educación religiosa y a la formación de profesores para comunidades remotas, Bertha Pappenheim propuso fundar una escuela asociada, un instituto para la educación social que brindaría preparación teórica y entrenamiento práctico en aquellas profesiones representativas y reconocidas como útiles para la vida de la comunidad, que prepararan para una vida de subsistencia y contribuyera, a la vez, al bienestar de toda la comunidad judía. A poco de esto se fundó la Yeshivá Bokhorym de ocupaciones femeninas tradicionales y habilidades —cuidado de la casa, de los niños, asistencia social y enfermería— previendo su extensión a otras profesiones de mujeres. Bertha Pappenheim veía a la juventud con anhelos de vivir y preparada para transitar por un puente hacia el mundo real, por lo que instaba a ver este instituto, no como una competencia con el seminario, sino como un emprendimiento complementario donde las jóvenes puedan vivir su formación religiosa de modo que no fuera una carga y usar su conocimiento para defenderse de los ataques antisemitas. Recomendó que esta institución asociada sea reservada para que chicas con posibilidades limitadas puedan aprender a hacerse de un modo de vida independiente y honesto. Tuvo la esperanza de interesar a Agudath Israel que sostenía el sistema de Beth Jacob para financiar las escuelas asociadas. La organización internacional ortodoxa fundada en torno a la oposición al avance del sionismo, el socialismo bundista y el judaísmo reformista, Agudath Israel, unía tres facciones dispares: la ortodoxia alemana, la ortodoxia húngara y la ortodoxia polaca y lituana (incluyendo a los judíos jasídicos). Su idea era que la primera “misión de enseñanza”, dominara el polaco, entendiera el ídish y aprendiera el hebreo. Por eso recomendó algunas instituciones alemanas para la formación requerida, que eran también eficientes en Alemania. Pensó que estas escuelas judías debían tener como conducta enseñar en la lengua del país donde se encontraban, probablemente como concesión pragmática tanto con Beth Jacob como con el Agudath polaco, que promovía el uso del ídish por razones ideológicas, viendo en éste un seguro contra

la asimilación. Los estudiantes de Schenirer recordaron cómo su fundadora insistía en el uso exclusivo del ídish en Beth Jacob, dentro o fuera de la clase. Bertha Pappenheim, a quien toda la reflexión sobre el ídish le era cara, y que objetó cada vez menos su uso en las instituciones polacas, estuvo de acuerdo por otra razón que comentó en su “Pequeñas notas de viaje”: si bien veía la segregación lingüística como una enfermedad entendía que el ídish no le iba a la zaga a la lengua alemana en términos lingüísticos y que quien sabe ídish puede rápidamente hablar y entender en estado puro el alemán, lo que no sucedía con el hebreo. La insistencia de Bertha Pappenheim de que los profesores aprendieran hebreo, era digno de consideración teniendo en cuenta que la vocación le importaba más que la educación religiosa. Su rechazo hacia el sionismo incluía el rechazo al hebreo como lengua secular: objetó la emigración a Palestina pero ayudó a algunos individuos a emigrar, preparó a las chicas que partían a Palestina para recibir educación vocacional en Isenburg, resignándose a la creciente emigración hacia Palestina pero concluyendo en que si era inevitable, las mujeres jóvenes tenían que ir preparadas. Las líderes de la Agudath tanto en Alemania como en Polonia, incluido el director del seminario de Beth Jacob de Cracovia, apoyaron las recomendaciones de Bertha Pappenheim y organizaron una Conferencia de Organización Social en 1936 para implementarlas. El respeto de la Agudath a la autoridad de Bertha Pappenheim siempre fue importante, pero ella no vivió para verlo plasmado. La primera escuela vocacional de Beth Jacob llamada “Ohel Sarah” fue fundada en Lodz en 1937. Durante su carrera Bertha Pappenheim se empeñó en que el compromiso entre los judíos se extendiera más allá de las fronteras. Pero no fue hasta 1920 que ella se implicó en trabajar para que esa unión entre los judíos del Este y del Oeste no fuera simplemente religiosa. La mayoría de los judíos continuaban viendo a los judíos como una comunidad religiosa y no como comunidades étnicas o nacionales. También fue cambiando a lo largo del tiempo la expresión que Bertha Pappenheim usaba, nos dice Elizabeth Loentz, para describir lo que conectaba a los diversos grupos de judíos a lo largo de las fronteras nacionales. Gradualmente fue aludiendo a las interconexión judía como gente judía o tribu. Este cambio de matiz fue más notable en Notas de viaje donde listó las diferentes facciones de judíos, falashitas, yemenitas, agudistas, jasídicos, de todo tipo, liberales, sionistas de todo tipo, reformistas, midrashistas, chinos o indios, asimilados de todo el mundo. Probable-

mente, apunta, ellos se veían como parientes de sangre, aunque sus conexiones fueran puramente voluntarias. Parecía poco dispuesta a aceptar la idea de piezas de mosaico entre los distintos judíos atadas por la sangre, y fue incapaz de nombrar una alternativa distinta.

La terminología que Bertha Pappenheim empleó no es diferente del lenguaje utilizado por los nazis en esos mismos años. El término “mundo judío” era un lugar común antisemita como las teorías y las expresiones de atadura de sangre, de fuerza, imágenes orgánicas y arcaísmos que venían unidos en la corriente sangre y tierra del nacional-socialismo. Que Berta Pappenheim hubiera empleado el lenguaje de los opresores no es particularmente sorprendente, nos dice la autora, a partir de las investigaciones de Victor Klemperer, quien sostuvo que los judíos no eran inmunes a la penetrante LTI, la *Lingua Tertii Imperii*,⁴⁶⁷ cuyas palabras e imágenes eran asimiladas por todos los que vivían en Alemania en ese tiempo. Su lenguaje se vio también afectado por el de los sionistas culturales como Martin Buber antes mencionado, afectado a su vez por el de los nacionalistas románticos. De Martin Buber, extrajo el concepto de sangre y de comunidad de sangre para definir a la comunidad judía en, especialmente los del Oeste, cuando no estaban atados a la tierra, ni al lenguaje y la cultura, o al estilo de vida: los tres elementos que típicamente constituyen la nacionalidad. Con lo que nunca se familiarizó fue con el lenguaje de la eugenesia o de higiene de raza, como se lo llamó en Alemania donde estos movimientos estaban impresionantemente extendidos, y aún más, en el trabajo social. Tuvo una enorme actividad rescatando individuos en los márgenes de la sociedad como prostitutas y otros individuos en riesgo de exclusión social o mujeres moralmente complicadas, comportamientos o enfermedades entendidos en la época como hereditarios, objetivo claro de la eugenesia negativa. Sus escritos contienen pocas menciones al tema. Está claro que fue escéptica respecto de lo hereditario en el carácter. En todo caso, nos Elizabeth Loentz, abogaba por una eugenesia positiva, proyectando convertir a los huérfanos de los pogromos en una élite pedagógica: un valioso recurso humano, fuente de esperanza y llave de regeneración del mundo judío.

467. Klemperer Victor, *LTI la lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*, Minúscula, Barcelona, 2001.

5.3.2 Extraña elección desigual

El padre de Bertha Pappenheim, Sigmund Pappenheim nació en 1824 en Pressburg, entonces Hungría –hoy Bratislava, Eslovaquia– en una familia ortodoxa muy adinerada y con mucha influencia en Pressburg. Su padre era el líder de la Comunidad Ortodoxa Húngara, tal como lo relata Melinda Given Guttman.⁴⁶⁸ De joven, Sigmund, se trasladó a Viena, convirtiéndose en un rico comerciante de cereales y continuando con la actividad religiosa de su padre en la sinagoga que cofundó. A sus veinticuatro años conoció a Recha que se convirtió en su prometida de un matrimonio concertado. Ella había nacido en Alemania en 1830 y era tataranieta del Patriarca de la familia Benedikt Salomon Goldschmidt, y mantenía estrechas relaciones con su familia en la que había famosos judíos filántropos y banqueros. Estaba emparentada con Heinrich Heine, al igual que Martha Bernays. Beneficiada con una gran dote debería haberse casado dentro del pequeño círculo de familias de Frankfurt de primer orden dentro de su mismo estatus de esta dinastía de banqueros, o directamente con primos o tíos, o con alguien del mismo estatus de otra gran ciudad europea, con el principal propósito de expandir los negocios familiares. La familia de Recha, originariamente de segundo orden se habían unido con familias poderosas incluidos los Rothschild. En el tiempo en que su familia estaba reafirmando su posición social y fusionándose con otras dinastías alemanas, nos dice la autora, la familia de Recha hizo una extraña elección desigual. Pese a que los Pappenheim tenían su fortuna en Baviera, eran en el fondo, Ostjuden, judíos de la Europa del Este considerados inferiores, incluso extranjeros, por los alemanes y vieneses. Esta unión desigual causó tensión entre las familias y con los familiares y rebajó su estatus social. Se casaron en 1848 en una pequeña ciudad en la frontera Austro Húngara, Burgeland. La ceremonia se ofició al aire libre según la tradición local. Los alrededores, nos dice la autora, eran emblemáticos de la incongruencia de la unión, y la formalidad de la ceremonia se vio constantemente interrumpida por los líos que montaban los patos entre los distinguidos y elegantes invitados, tal como a ella

468. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, cap. Public Theatre/Private Theatre (1880-1881).

le gustaba relatar. Se instalaron en Leopoldstadt, el gueto judío, oficialmente llamado segundo distrito, aunque en una calle elegante, en agudo contraste con el mundo señorial de Recha en Frankfurt.

5.3.3 Trabajo de Sisypho

Del prólogo a Trabajo de Sisypho, publicado en Isenburg en 1924, y de sus cartas escritas en sus viajes al Este, extractamos algunos pasajes. Dice Bertha Pappenheim:

“Para justificar la publicación de estas notas de viaje, diré que releyéndolas por azar doce años después, me espanté de constatar lo poco que se ha hecho en relación a lo que entonces intenté poner en marcha con tanta esperanza, a saber: cambiar las mentalidades en el campo de la ética social comprometida en los países sin alcanzar, ¡ni de lejos! las primera corrientes de un tímido progreso en esa dirección.

En esa época, como tiempo antes en que viajé para estudiar la situación de miseria de los Judíos del Este y secundar los esfuerzos emprendidos para la protección de las mujeres, de las muchachas y de los niños, envié mis cartas a un círculo restringido de mujeres de Frankfurt, “mis abonadas”, con la esperanza de que esas notas suscitaran, de una manera u otra, alguna reacción. No la produjo ni de nuestra parte ni de ninguna otra parte. Yo sólo tomé conciencia de que una sola voz, la voz de una desconocida, era ineficaz. Hoy creo que mi tarea no está enteramente acabada. Nadie puede permanecer mudo si sabe que la injusticia está haciendo estragos —ni el sexo, ni la edad, ni la confesión, ni el partido político pueden justificar el silencio—. Estar al corriente de la injusticia y callarse es ser cómplice.⁴⁶⁹

Desde Budapest en 1911, dirigiéndose a la persona que la acompañaba visitando un hospital de enfermedades venéreas: “Debo ser la primera judía en entrar en este lugar espantoso. Un

469. Prólogo a trabajo de Sisypho. Isenburg 1924 Jensen, E., Anna O. Un estudio del último período de su vida, Cuadernos clínicos nº 1, Actualidad psicológica, Buenos Aires, 1983, pág. 21.

tercio de las chicas son judías. “En el fondo, debería haber en cada seminario rabínico cursos sobre tareas sociales de las comunidades afín de que los rabinos, Grandes rabino, rabinos jefes y rabinos milagrosos sepan lo que está pasando en sus congregaciones. Quisiera gritarles al oído que hay otra cosa que hacer que poner a resguardo las donaciones y dejar naufragar al pueblo judío –cada uno en su puesto–, a costa de la comunidad.”⁴⁷⁰

Desde Philoppopolis el mismo año: “Las mujeres turcas tienen una colina para ellas solas.”⁴⁷¹

En Varsovia se suma a una reunión de la organización católica, Protección de la mujer, donde se entera de que todos los días se presenta gente quejándose amargamente de ver desaparecer niños y adolescentes, que son los judíos que los roban, los compran, los atraen, que son inasequibles (sobornan a las autoridades). “Se murmura que los Judíos se protegen mutuamente (!) no hay ninguna confianza recíproca, temen unos de otros. No se atreven ni a exponer la verdadera situación en el reporte anual por terror de atraer la hostilidad de los Judíos cultos y al mismo tiempo se acumula el odio y la cólera en sus corazones.”⁴⁷²

En mayo de 1912 en Varsovia, en una institución, Ochrona Kowiet, se lleva una impresión inmejorable: “Tiene 1. una oficina de empleo, 2. un servicio donde se tratan las denuncias puestas sobre muchachas y niños vendidos, seducidos, robados y secuestrados, 3. un hogar reservado a jóvenes trabajadoras cuyos ingresos son magros para ser independientes, 4. un refugio para jóvenes (ay! muy jóvenes) prostitutas que quieren regresar al camino correcto. Veis que por su espíritu, responden a todas las exigencias de la sociedad moderna. En el hogar de las jóvenes trabajadoras se esfuerzan en proveerles una enseñanza rudimentaria, una cualificación profesional y distracciones. Que estos arreglos no sean del gusto insigne de los francforteses –cuando se ve desde el exterior es natural– pero el espíritu de sacrificio de algunas perso-

470. Pappenheim, Bertha, *Travail de Sisyphe, des femmes*, parís, 1986, pág. 36

471. *Ibidem*, pág. 57

472. *Ibidem*, pág. 232

nas que lo crearon y lo hacen funcionar es admirable. Esto es lo que yo llamo la lucha contra la trata de blancas, la salvaguarda de un ideal ético entre los judíos, el amor al prójimo que debería practicarse. (...) La moralidad en la población judía es deplorable e increíble. Prostitución pública y privada, proxenetismo, Trata de blancas. Pequeños salones de té, puestos de bebidas, son la Bolsa de los traficantes; se practica el aborto, un hijo natural es una infamia y si una criatura viene al mundo a pesar de todos los esfuerzos, bien, se lo da al ‘Hospital del Sagrado Corazón’ porque la Iglesia católica tiene el buen tino de aceptar ese precioso material humano. Aún si las damas de la Unión de Mujeres actuaran como lo hacen con los niños judíos traídos al mundo por sus protegidas no tendrían ni lugar adecuado ni posibilidad de educar a estos niños.

Ah! qué grande es la sabiduría de los jefes judíos que quieren recuperar a los falashas, mientras que a treinta y seis horas de Berlín gérmenes de valor, embriones que podrían desarrollarse, niños sanos son ahogados, arrojados a las acequias o abandonados.”⁴⁷³

También desde Varsovia el mismo año escribe: “Pienso a menudo que cuando no se tiene nada que amar, el odio es un buen sucedáneo. Puede ser por eso que leo gustosamente la *Arbeitszeitung* [periódico de los trabajadores], porque expresa con tal ardor los sentimientos de las grandes masas, —o al menos de sus jefes— en el odio y sin embargo dictados por el amor a un ideal.”⁴⁷⁴

Desde San Petesburgo, el mismo mes: “No será de gran ayuda que el comité ruso y algunas personas descubran en mí una judía que siente esta ignominia como tal y quiera luchar contra ella. ‘Los Judíos’, porque toleran tácitamente este estado de cosas, son considerados poco menos que cómplices. Me gustaría parodiar la palabra célebre: quien no está en contra las infamias cometidas contra nuestro pueblo está a favor de ellas.”⁴⁷⁵

473. *Ibidem*, pág. 237

474. *Ibidem*, pág. 242

475. *Ibidem*, pág. 270.

5.3.4 La tradición oculta. Hannah Arendt: parias y advenedizos

Hannah Arendt plantea una tradición oculta vinculada profundamente a la historia del judaísmo en la que reunirá a creadores y personalidades. Su ensayo sobre Rahel Varnhagen⁴⁷⁶ (1771-1795), quien regentó un salón judío en Berlín, la prologa. En él trabaja en torno a la idea de que la emancipación moderna significó nuevas condiciones de exclusión, especialmente en cuanto a lo social. De él transcribimos algunos párrafos: "...los judíos del siglo XIX supieron dominar los mecanismos que les permitían acceder al dinero y a la cultura; para mayor seguridad, las familias ricas enviaban a estudiar a sus hijos varones. Sin embargo, en el breve, y muy agitado, periodo entre gueto y asimilación, era algo totalmente imposible. Los ricos no eran cultos, y los cultos no eran ricos. Rahel nació en casa de un joyero que había hecho fortuna, y así se estableció, desde su nacimiento, cuál sería su educación: Rahel será, toda la vida, 'la mayor ignorante'." ⁴⁷⁷ (...) "Los judíos no quieren ser emancipados ni siquiera en bloque, sólo buscan librarse de su condición de tales, y siempre que pueden, intentan solucionar individualmente, con discreción, en secreto, un problema que para ellos es personal, una desgracia personal." ⁴⁷⁸ Es así que todos buscan una salida individual en la medida en que el panorama empeora, los judíos se vuelven más refinados en lo psicológico y más imaginativos en lo social. Es un tiempo en que la burguesía y la ilustración habían llegado a los círculos de la nobleza socavando sus principios y reduciéndolos a unos simples aburguesados que buscan recuperar algo de su posición."

"Como Rahel es judía, todo el mundo es bienvenido en su casa, y ella puede formar un círculo 'en el cual se esforzaban por ser aceptados, con igual ansiedad, príncipes reales, embajadores extranjeros, artistas, sabios y hombres de negocios de todos los niveles, y también condesas y actrices, y donde cada uno de ellos no vale más, pero tampoco nunca menos, de

476. Arendt, Hannah, *Rahel Varnhagen: La vida de una mujer judía*, Lumen, Buenos Aires, 2000.

477. *Ibidem*, pág. 24.

478. *Ibidem*, pág. 25-26.

los que puede hacer valer en virtud de su personalidad cultivada' (Brinckmann)”.⁴⁷⁹ Hay allí un clima de cierto “diletantismo aristocrático” hasta ahora privilegio de la nobleza y que ahora adquiere el estatuto y la forma de un autocultivarse, “...un espacio neutral desde el punto de vista social, en el que se dan cita representantes de todos los estamentos y donde a todo el mundo se le pide, como algo natural, que sea un individuo.”⁴⁸⁰ Escritores y publicistas acudían casi al completo. “De una cosa no cabe duda: durante una breve temporada todos los que en la sociedad gozaban de un nombre y de un rango dieron la espalda al orden y a las convenciones sociales, huyeron de todo eso. El salón judío de Berlín era un espacio social fuera de la sociedad, y la buhardilla de Rahel se encontraba incluso fuera de las convenciones y costumbres del salón judío. Los judíos excepcionales de Berlín tuvieron tres décadas de suerte en busca de cultura y riqueza. El salón judío, el idilio tantas veces soñado de una sociedad mixta, fue el producto de una constelación casual en una época de transición social. Los judíos se convirtieron en los tapa agujeros entre un grupo social en decadencia y otro aún no estabilizado. (...) En el laxo entramado de las convenciones sociales de la época, los judíos como los actores, eran socialmente aceptables; la nobleza les certifica a ambos que, hasta cierto punto, pueden ser admitidos en la corte.”⁴⁸¹

Sobre este fondo de atomización del grupo y de relativa movilidad social, Hannah Arendt construye dos figuras sociales que sobresalen en esta coyuntura. Serán líneas de fuerza que surgen y recorren el texto sobre Rahel Vernhagen: la figura del advenedizo (parvenue) y la del paria consciente, ambas figuras de la condición de paria social o del excluido. A diferencia de Bertha Pappenheim, cuya lucha estuvo marcada por el judaísmo del que nunca quiso apartarse aunque desafió a sus autoridades en pos de su modernización, la vida de Rahel Vernhagen encarna la lucha por quitarse esa marca vergonzante. Perseguirá y conseguirá un matrimonio noble que la aleje definitivamente de sus orígenes para acabar sus días, paradójicamente,

479. *Ibidem*, pág. 84.

480. *Ibidem*, pág. 63.

481. *Ibidem*, pág. 86-87.

profiriendo estas palabras: “Lo que en mi vida fue durante tanto tiempo la mayor vergüenza, la pena y la infelicidad más amargas –haber nacido judía–, no quisiera ahora que me faltara por nada en el mundo.”⁴⁸² Hannah Arendt sostendrá, entonces, que Rahel Vernhagen habrá necesitado sesenta y tres años para comprenderlo.

En *Una revisión de la historia judía*⁴⁸³ define la situación del judío individual a partir de la emancipación y del entorno de discriminación social al que debieron enfrentarse y a lo que respondieron con la convicción de que serían aceptados a condición de perder toda seña de identidad judía. Esto determinó dos formas de enfrentar dicha situación y que en este texto se presentan de manera clara y explícita. Nos dice Fina Birulés en el prólogo:

“La actitud del advenedizo es la de negar lo dado, esto es, la de ser reconocido y poder asimilarse. La otra es la de sentir la gratitud ‘por el don recibido, por el presente de la judeidad o de cualquier otra diferencia y tomarlos como propios, tener iniciativa: representarlos, ponerlos en juego, a través de la palabra y la acción, en un contexto donde se encuentran los otros y las otras. Ambas son figuras de la condición de paria social o de excluido(...) En cambio, la actitud del asimilado, la de la negación del don, del presente, tiene un alto precio: “Si uno quiere de verdad asimilarse, no puede escoger desde fuera a qué querría asimilarse, lo que le gusta y lo que no [...] No hay asimilación si uno se limita a abandonar su pasado pero ignora el ajeno. En una sociedad que es, en su conjunto antisemita [...], sólo es posible asimilarse asimilándose también al antisemitismo”.”⁴⁸⁴

En el escrito *Los judíos en el mundo de ayer* donde revisa críticamente el libro de Stephan Zweig nos dice: “Desde que Treitchke había hecho ‘socialmente aceptable’ el antisemitismo, en Alemania y en Austria el bautismo ya no garantizaba directamente la pertenencia a la sociedad no judía. Cuán antisemitas eran ‘los mejores’ era algo que los comerciantes judíos difícilmente

482. *Ibidem*, pág. 84.

483. Arendt, Hannah, *Una revisión de la historia judías y otros ensayos*, Paidós Básica, Barcelona, 2005.

484. *Ibidem*, pág. XV.

hubiesen podido descubrir, pues ellos sólo perseguían intereses económicos y no buscaban la aceptación de la sociedad no judía. Sus hijos, en cambio, descubrieron con rapidez que un judío, si quería ser plenamente aceptado en la sociedad, tenía que ser nada más y nada menos que una celebridad.”⁴⁸⁵ Afirma que la fama era el principal objetivo de los jóvenes de aquella generación. “Su ideal era el genio, que ellos veían encarnado en la figura de Goethe.”⁴⁸⁶ (...) “...ni siquiera los judíos más brillantes de entonces consiguieron sustraerse a la maldición de su época, la adoración de ese ídolo que todo lo nivela: el éxito. Ni la capacidad de diferenciación, ni la sensibilidad más extrema, pudieron hacer nada contra esa extraña vanidad que igualaba burda e indiscriminadamente sin prestar atención alguna de las diferencias de nivel, todos los nombres conocidos. (...) La insuficiencia del propio éxito, el deseo de convertir la fama en un ambiente social, de crear una especie de casta de hombres ilustres, una sociedad de celebridades, esto es justamente lo que define a los judíos de aquella generación y lo que los distingue esencialmente de la manía del genio propia de la época. ... si bien la generación judía de finales del siglo XIX gozaba de una seguridad económica, si estaba plenamente convencida de la igualdad de derechos garantizada por la sociedad burguesa, su situación social era harto problemática, su posición social insegura y ambivalente. Desde un punto de vista social, estos judíos eran unos parias, y sólo dejaban de serlo si se procuraban su aceptación con unos medios extraordinarios.”⁴⁸⁷

Es así que Hannah Arendt plantea: “Si nos salvan nos sentimos humillados, y si recibimos ayuda nos sentimos degradados. Luchamos como locos por existencias privadas con destinos individuales, ya que tenemos miedo de llegar a formar parte de ese miserable atajo de schnorrers⁴⁸⁸ que muchos de nosotros, antiguos filántropos, recordamos demasiado bien. Así como en una ocasión no logramos darnos cuenta de que no somos tanto nosotros mismos los afectados como el pueblo judío en su conjunto.”⁴⁸⁹

485. Arendt, Hannah, *La tradición oculta*, Paidós Básica, Barcelona, 2004, pág. 80-81.

486. *Ibidem*, pág. 81.

487. *Ibidem*, pág. 84

488. menesterosos

489. Arendt, Hannah, *Una revisión de la historia judías y otros ensayos*, Paidós Básica, Barcelona, 2005, pág 7.

“Muy pocos individuos tienen la fuerza necesaria para conservar su propia integridad, si su condición social, política y jurídica es completamente difusa. A falta de valor para luchar por un cambio de nuestra condición social y jurídica, muchos de nosotros hemos decidido intentar, en lugar de eso, un cambio de identidad. Y este curioso comportamiento hace las cosas mucho más difíciles. La confusión en la que vivimos es en parte nuestra propia obra.”

Por situar claramente esta tradición oculta nos dice que el siglo XIX puso en evidencia estas dos figuras sociales ya mencionadas: el paria y su contrapartida, el advenedizo –antes incluso de conocer proscriptos jurídicos y políticos– y entre los cuales Hannah Arendt trazará una línea indeleble: “La historia moderna de los judíos, que empezó con los judíos cortesanos y siguió con los judíos millonarios y filántropos, puede muy bien hacer olvidar esa otra corriente de la tradición judía: la tradición de Heine, Rahel Varnhagen, Shalom Aleichem, de Bernard Lazare, Franz Kafka o incluso Charlie Chaplin. Es la tradición de una minoría de judíos que no han querido convertirse en advenedizos, que prefirieron el estatuto de ‘parias conscientes’. Todos exhibieron cualidades judías: el ‘corazón judío’, la humanidad, el humor, la inteligencia desinteresada son todas cualidades de parias. Todos los defectos judíos –la falta de tacto, la estulticia política, los complejos de inferioridad y la mezquindad con el dinero– son características de los advenedizos.”⁴⁹⁰

En “La tradición oculta” incide en que en dichos países de la emancipación hubo quienes “...en vez de ceder a la tentación del mimetismo estúpido o de la carrera de parvenu, intentaron tomarse el gozoso mensaje de la emancipación más en serio de lo que nadie había pretendido nunca y ser –en su condición de judíos– seres humanos. Este ‘malentendido’ puso en marcha un proceso grandiosos: que los judíos, a los que se les negaba la libertad política y el contacto directo con la población, se liberaran a sí mismos como seres humanos y como individuos particulares y así, oponiéndose apasionadamente a su entorno tanto judío como no judío, se acercaran por propia iniciativa, con la imaginación de la cabeza y el corazón, al pueblo. La exalta-

490. *Ibidem*, pág 10.

ción de la pasión y la imaginación que exigía esta meta constituyó el auténtico caldo de cultivo de la genialidad judía que en la cumbre de su productividad corroboró el antiguo derecho del pueblo judío a ser una nación entre los pueblos occidentales. (...) Cualquiera que experimentara la ambigua libertad de la emancipación y la aún más ambigua igualdad de la asimilación tenía clara conciencia de que el destino del pueblo judío en Europa no sólo era el de un pueblo oprimido, sino también el de un pueblo paria (Max Weber). La existencia política como pueblo se reflejaba en la condición socialmente paria, fuera de la sociedad, de sus individuos. Por eso los poetas, escritores y artistas judíos crearon la figura del paria, una nueva idea del ser humano muy importante para la humanidad moderna. La influencia esta figura en el mundo no judío contrasta grotescamente con el silenciamiento espiritual y político al que su propio pueblo ha condenado a estos grandes judíos. Sin embargo, para el historiador que mire retrospectivamente forman una tradición, aunque sea oculta, basada no tanto en el cultivo consciente de la continuidad como en la persistencia y profundización durante más de un siglo de unas determinadas condiciones, básicamente las mismas, a las que se ha respondido con un concepto, fundamentalmente mismo, pero cada vez más extenso. Puede que la base sobre la que la figura del paria se creó y se fue renovando con cada generación, fuera reducida pero precisamente entre los judíos asimilados era más grande de lo que podría suponerse por la historia judía oficial.”⁴⁹¹

Es entonces cuando se detiene en la investigación de la evolución de la figura del paria en Salomon Maimon, Heinrich Heine, Bernard Lazare, Charlie Chaplin y Kafka. Respecto de Heine, su *Schlemihl* y el *Señor del mundo de los sueños* nos dice que a partir de “Prinzessin Sabbat”, Heine nos revela el trasfondo popular del que salen sus canciones: “...ve en su pueblo al príncipe convertido en un perro por el maleficio de una bruja. Los viernes por la noche queda exonerado de su existencia de perro por un día y, libre de ‘pensamientos perrunos’, el príncipe, hasta el día anterior hazmerreír de la calle, canta el gran canto nupcial” que ha compuesto para él un poeta que lleva siempre la existencia del Sabat, “para Heine la verdadera existen-

491. Arendt, Hannah, *La tradición oculta*, Paidós Básica, Barcelona, 2004, pág. 49-50

cia positivamente judía.”⁴⁹² Uno de los poetas tiene como antepasado al “Señor schlemihl ben Zuri Schadday”, muerto víctima de una confusión de manos de Pinchas, también su antepasado. “La inocencia es el distintivo del árbol genealógico de los schlemihl y debido a ella, al pueblo los poetas le nacen de esta estirpe: los ‘señores absolutos de los sueños’, “que sin ser héroes, disfrutaban de la protección de uno de los dioses olímpicos: Apolo. Aunque los tiempos han cambiado a peor.” “Tan seguro es que las canciones de Heine sobre el pueblo de los judíos y sobre él mismo como rey de sus poetas nada tiene que ver con la imagen que los judíos excepcionales –los ricos y cultos– suelen proyectar sobre sí mismos como que dichas canciones, con todo su descaro alegre y despreocupado, son populares. El paria, que queda fuera de las jerarquías sociales y no tiene la menor gana de integrarse en ellas se vuelve con el corazón confiado a lo que el pueblo y la sociedad ignoran, quieren y disfrutan, aquello que les preocupa y divierte; se aleja de las dádivas del mundo y se solaza con los frutos de la tierra. Si la pura alegría de la existencia terrenal, tontamente malinterpretada como materialismo o ateísmo, tiene algo de pagano es sólo porque parece incompatible con la doctrina del pecado original o la conciencia cristiana de culpa. Esta alegría ‘pagana’ impregna totalmente el goce infantil y popular de la fábula y da la poesía heineana esa incomparable mezcla de cuento de hadas y avatares humanos y cotidianos que si bien es en la balada donde alcanza su forma artística perfecta, presta a las pequeñas canciones de amor sentimental su arrollador carácter popular. Ni la crítica artística ni el odio a los judíos han podido con esta popularidad emanada de la cercanía primordial del paria al pueblo. Los nazis no pudieron suprimir ‘Lorelay’ del cancionero popular, aunque afirmasen que era de autor ‘desconocido’”.⁴⁹³

El paria es para Heine inocente y puro, trae ganas de broma y la risa a una humanidad que “quiere competir con un patrimonio divino-natural... (...) El sol que a todos ilumina es en la existencia de paria el garante de la igualdad de todos aquellos que tienen una apariencia humana. (...) De repente todo se invierte y el paria ya no es el schlemihl, el despreciado por

492. *Ibidem*, pág. 51.

493. *Ibidem*, pág. 53

la sociedad, sino aquellos que viven en un orden jerárquico inamovible porque han cambiado lo que la naturaleza les había dado generosamente por el ídolo de las ventajas sociales. Eso es lo que ocurre con el parvenu que ya per definitionem no nace encajado en un orden jerárquico fijo y en cierto modo ineluctable, sino que tiene libertad de elección. Por eso tiene que hacer un gran esfuerzo para insertarse en una estructura jerárquica torturante (con lo que paga con dolorosa exactitud al precio implacable que los demás tributan sin saberlo). Ahora bien, los poderosos del mundo humano también son schlemihl para el poeta que compara el poderío de los mismos con la sublimidad del sol que ilumina a todos, tanto al rey como al mendigo que se sienta en su portal.” (...) “Las ganas de broma de Heine brotan de este desplazamiento de los acentos, de esta vehemente protesta natural del paria que no puede reconocer la realidad que la sociedad ha construido y le opone otra a su parecer más poderosa. (...) En la distancia natural del paria con respecto a toda obra humana aprende Heine la esencia de la libertad. Fue el primer judío para el que la libertad significaba algo más que la ‘liberación de la servidumbre’ y para el que esta pasión era igual de fuerte que la tradicional pasión judía por la justicia. (...) Al ciudadano asfixiado por una realidad de la que al mismo tiempo es responsable, difícilmente puede exigírsele esta misma hilaridad, nacida de la despreocupación del paria. Incluso Heine la pierde por completo cuando tiene que tratar con esa sociedad de la que su existencia de paria no le ha permitido desligarse del todo: los judíos ricos personificados en su propia familia.”⁴⁹⁴

Nos dice que por ello Heine salió adelante sin doctrinas y sin perder su gran entusiasmo por la libertad, lo que le valió ser de los críticos más perspicaces de los acontecimientos políticos de su tiempo. “Heine es el único judío alemán que hubiera realmente podido decir de sí mismo que era alemán y judío, ambas cosas a la vez. Es el único ejemplo importante de asimilación exitosa que puede exhibir la historia entera de la asimilación. En cualquier caso, sea porque descubrió a Febo Apolo en Rabbi Faibusch, sea porque con su politización del derecho nacional vertió a la lengua alemana innumerables palabras judeo-hebraicas (a las que situó en

494. *Ibidem*, pág. 53-54

un plano de igualdad), Heine puso en práctica, medio en serio medio en broma aquello sobre lo que los otros sólo parloteaban: una verdadera amalgama. Basta tener presente el miedo con el que los judíos asimilados evitaban las palabras judías, la vehemencia con que insistían en no entenderlas, para calibrar qué quería decir Heine al parodiar alegremente (...) Heine echó mano de lo que le quedaba más cerca, aquello que el pueblo tenía en el corazón y en la lengua tal cual y le dio el brillo de la palabra poética, con lo que le devolvió, haciendo un rodeo por la lengua alemana, su dignidad europea. Precisamente las alusiones a lo judío contribuyeron sobremanera al carácter popular y sencillo, humanamente puro del arte de Heine.”

“Como escritor, (...) se aferró a su pertenencia a un pueblo de parias y por eso se cuenta entre los que lucharon en Europa por la libertad sin claudicar (de los que precisamente en Alemania ha habido pocos que lo hicieron tan desesperadamente como él).”⁴⁹⁵

Bernard Lazare, fue quien en la Francia de la época del caso Dreyfus definió la cualidad de paria como específica de la existencia del pueblo judío, afirma Hannah Arendt, que llevó al paria a la escena política. “Opuso el ‘paria consciente’ que definía para él la situación de los judíos emancipados a la existencia inconsciente de paria de las masas judías no emancipadas del este, proponiendo que el judío debía convertirse en un rebelde, representante de un pueblo oprimido que lucha por la libertad nacional y social de todos los pueblos oprimidos de Europa.” (...) Proponía que el judío paria se enfrentara en una lucha política contra el judío parvenu, pero defendiéndose como paria, sintiéndose responsable de lo que la sociedad había hecho de él. “Lo decisivo no era el comportamiento de los parvenus, no era la existencia de una casta de señores que por mucho que quisieran parecer otra cosa eran exactamente iguales a las castas de los otros pueblos.”⁴⁹⁶ Tuvo que rendirse a la evidencia de que el paria “se resistía abiertamente a ser un rebelde y encima prefería o bien el papel del “*Révolutionnaire dans la société des autres et non dans la sienne*” (...) o bien volverse un parásito que, desmoralizado, se deja llevar por

495. *Ibidem*, pág. 56.

496. *Ibidem*, pág. 60.

los parvenus convertidos en benefactores... (...) Como parásito, el paria se convierte en uno de los soportes de la sociedad sin que lo admitan en ella. Igual que no puede vivir sin benefactores, éstos no pueden vivir sin él. Mediante la caridad organizada los parvenus del pueblo judío no solo consiguen el poder sino también establecer los valores de todo el pueblo. El parvenu, que teme secretamente volver a convertirse en paria, y el paria que espera poder llegar parvenu, están de acuerdo y tienen razón de sentirse unidos.”⁴⁹⁷

Dice Hannah Arendt que en las películas de Charlie Chaplin “el pueblo más impopular del mundo ha creado la figura más popular de la época, cuyo carácter popular no consiste en la transposición a nuestro tiempo de antiquísimas y alegres bufonadas sino más bien en la restauración de una cualidad que ya casi se creía muerta después de un siglo de luchas de clases y de intereses: el encanto irresistible del pequeño hombre del pueblo.”⁴⁹⁸ Lo describe como un “pequeño hombre chocando siempre inevitablemente con los defensores de la ley y el orden, los representantes de la sociedad. Sin duda también es un schlemihl, pero ya no es un príncipe encantado en un país de fábula, y de la protección olímpica de Apolo, apenas le queda nada.”

“Chaplin se mueve en un mundo exagerado grotescamente pero real, de cuya hostilidad no lo protegen ni la naturaleza ni el arte sino sólo las artimañas que ingenia y, a veces, de alguien que pasa casualmente.” De esto resulta que es siempre y fundamentalmente sospechoso, mucho antes de que el sospechoso se convierta en el verdadero símbolo del paria, en la figura del ‘apátrida’, mucho antes de que seres humanos reales necesitaran miles de artimañas propias y la bondad ocasional de alguien para simplemente mantenerse con vida. (...) Lo que une las figuras del sospechoso y del schlemihl de Heine es la inocencia. Aquello que resultaría insoportable y falto de credibilidad en argumentaciones sutiles, alardear de sufrir persecuciones inmerecidas, se convierte en la figura de Chaplin en algo entrañable y convincente, pues no se expresan en un comportamiento virtuoso, sino, al contrario, en miles de pequeños fallos e

497. *Ibidem*, pág. 61.

498. *Ibidem*

innumerables conflictos con la ley. (...) Es el mismo descaro que también nos cautiva en Heine, pero ya no despreocupado sino inquieto y preocupado, ya no el descaro divino del poeta que se sabe fuera de la sociedad y superior a ella porque tiene un pacto secreto con las fuerzas divinas del mundo, sino descaro asustado que tan bien conocemos por innumerables historias populares judías, el descaro del judío pobre y pequeño que no reconoce las reglas del mundo porque no es capaz de divisar en ellas por sí mismo ni orden ni justicia.”⁴⁹⁹

De Franz Kafka dice Arendt que “hace constar que la sociedad se compone de “absolutos nadies [...] en frac. (...) Lo que distingue específicamente a Kafka en nuestra serie de parias es una nueva y agresiva forma de reflexión. Sin ninguna clase de arrogancia, sin la superioridad majestuoso-irónica del “Señor del mundo de los sueños” (Heine), sin la astucia inocente del hombrecillo siempre apurado (Chaplin), los héroes de Kafka se enfrentan a la sociedad con una agresión consciente y deliberada.”⁵⁰⁰ En nota al pie nos dice Hannah Arendt que las descripciones de Kafkianas de la burocracia austro-húngara se consideraron una exageración que sin embargo son fruto de su conocimiento “ya que profesionalmente se ocupaba sobre todo de la lucha de los trabajadores por sus garantías y, extra profesionalmente, de los permisos de residencia de sus amigos judíos del Este.”⁵⁰¹

Kafka plantea la situación dilemática del judaísmo asimilado: o pertenecer al pueblo sólo en apariencia y pertenecer en realidad al gobierno o renunciar totalmente a la protección gubernamental e intentarlo con el pueblo. El judaísmo oficial había tomado partido por el gobierno y sus representantes habían sido siempre ‘lugareños sólo aparentes’. Kafka nos cuenta cómo les fueron las cosas a los judíos que optaron por el segundo camino, el de la buena voluntad, a aquellos que se tomaron realmente en serio lo de la asimilación (cuyo drama real –que no desfiguración– nos describe). Por él habla el judío que no quiere sino sus derechos como ser humano: un hogar, trabajo, familia, ciudadanía. K. En su novela novela sólo hace lo que todo

499. *Ibidem*, pág. 62-63.

500. *Ibidem*, pág. 65.

501. *Ibidem*, pág. 67.

el mundo exigía del judío. Su aislamiento no hace sino corresponder a la afirmación reiterada de que la asimilación podría lograrse sin más si los judíos estuvieran aislados, si no se reuniesen en camarillas. Kafka pone a sus héroes en situaciones tan hipotéticamente ideales como las descritas para plantear el experimento en estado puro.

Finalmente incide Hannah Arendt en que “Mientras los judíos europeos sólo fueron parias sociales, gran parte de ellos pudo salvarse gracias a la ‘servidumbre interior de la libertad exterior’ (Achad Haam), de una existencia de parvenu constantemente amenazada. Pero la parte restante, los que creyeron que éste era un precio demasiado alto a pagar, pudieron gozar con relativa tranquilidad de la libertad e invulnerabilidad de una existencia de paria; un paria que, al menos conservaba – aunque fuera en una pequeña esquina perdida del mundo– la conciencia de la libertad y la humanidad. En este sentido, la existencia de paria, a pesar de su inesencialidad política, no era absurda.”⁵⁰²

“No lo fue hasta que en el transcurso del siglo XX el suelo se abrió bajo los pies de los judíos y los cimientos de la política se hundieron en el vacío, convirtiendo al paria social y al parvenu en outlaws políticos en todas partes. En la lengua de nuestra tradición oculta esto significa que la protección del cielo y la tierra no protege del asesinato y que a uno se le puede ahuyentar de calles y plazas antaño abiertas a todo el mundo.

Sólo ahora resulta claramente comprensible para todos que la ‘libertad absurda’, la temeraria ‘invulnerabilidad’ del individuo sólo había sido el comienzo del absurdo sufrimiento de todo un pueblo.”⁵⁰³

502. *Ibidem*, pág. 73

503. *Ibidem*, pág. 74

5.3.5 Elogio de la sombra⁵⁰⁴

En 1814, Adelbert von Chamisso, que frecuentaba el salón de Rachel Vernhagen y tenía amigos judíos, publica *La maravillosa historia de Peter Schlemihl*. El término *schlemihl* se incorporó al alemán, de origen ídish, término que tanto embarazaba a Rachel Venhagen y veía en él el epítome del judaísmo (personaje al que todas las desgracias le caen encima). Chamisso, de origen noble, debe huir con su familia de la Revolución francesa comenzando una vida de emigración en la que ejerce muchas profesiones. Su relato se hizo tan popular que comenzó a aplicarse el “*schlemihl*” a todo parque o lámpara a los que se les echara en falta o les sobrara sombra.

La acción comienza cuando el protagonista se dirige a la casa de un rico a llevarle una carta de su hermano. El hombre se muestra muy poco interesado en su lazo familiar y mucho en el dinero del que hace gala, vara con la que mide toda realidad. Nuestro protagonista, que nos dice el autor, “podía quebrarse la nariz aunque cayera de espaldas”, se acopla a este ambiente y en un gesto vertiginoso de incipiente lealtad rinde también loas al dinero, gesto que preanuncia la suerte que correrá integrado en este grupo del que saldrá su verdugo.

La devoción recién estrenada hacia el dueño de casa deviene fascinación –pese a la repulsión que le causa– cuando hace blanco en el “hombre que saca todo del bolsillo”.

La incursión en este jardín del dinero y los objetos de lujo que lo acompañan lo conducen a toparse con la figura pálida que encarna la avidez que lo impulsa.

“A pesar de lo rendido y humilde que parecía el hombre y de la poca atención que le prestaban los otros, su figura pálida, de la que no podía apartar los ojos, me resultaba tan repelente, que ya no pude aguantarlo más.

504. "En Occidente, el más poderoso aliado de la belleza fue siempre la luz; en la estética tradicional japonesa lo esencial está en captar el enigma de la sombra. Lo bello no es una sustancia en sí sino un juego de claroscuros producido por la yuxtaposición de las diferentes sustancias que va formando el juego sutil de las modulaciones de la sombra." Tanizaki, Junichiro, *El elogio de la sombra*, Siruela, Madrid, 2015.

—Durante el corto tiempo que he tenido la suerte de encontrarme a su lado... si me permite decírselo, señor, he podido contemplar con auténtica e indecible admiración la bellísima sombra que da usted en el suelo, esa magnífica sombra que, sin darse cuenta, con un cierto noble descuido... arroja ahí a sus pies. Y ahora, permíteme la atrevida pretensión: ¿No podría quizás sentirse inclinado a cedérmela?”

Comienza entonces una tratativa en que vemos a Peter Schlemihl pasar de la estupefacción: — “¿Cómo iba yo a poder vender mi...?”— ante la oferta de los más variados objetos mágicos de los cuentos populares entre los que “la bolsa de Fortunato” (“de la que salía continuamente dinero siempre que se quería”), a la codicia, antecedita de un mareo donde ve brillar delante de sus ojos “dobles ducados”. Enseguida el trato está hecho: “Me estrechó la mano. Inmediatamente se arrodilló delante de mí y le vi cómo despegaba suavemente del suelo mi sombra, de los pies a la cabeza, con una habilidad admirable, cómo la levantó, la enrolló la dobló y finalmente se la guardó.” Antes de llegar a la puerta lo sorprende el escándalo de comprobar que otros se preguntan por su sombra y se lamentan de él. “Entre tanto estaba lleno de angustiosas dudas por mi situación. No me atrevía a dar un paso fuera de la puerta y por la tarde encendía cuarenta velas en la sala antes de salir de la obscuridad.”

Vemos entonces que el diablo no se demora en aparecer para querer, descaradamente, apropiarse también de su alma. Preocupado por procurarse un sustento y en la esperanza de que “un rudo trabajo” podría protegerlo de sus “destructores pensamientos” va en busca de unas nuevas botas que se calza.

“Eché a andar como un recluta haciendo la instrucción, a paso lento. Maravillosas tierras cambiantes, campos, aguas, montañas, estepas, desiertos, fueron pasando delante de mi asombrada mirada. No había duda, tenía las botas de siete leguas⁵⁰⁵ en mis pies.

505. Las «botas de siete leguas» aparecen ya en Pulgarcito, el cuento del escritor francés Charles Perrault (1628- 1703). Con ellas el ogro «iba de montaña en montaña y cruzaba ríos con la misma facilidad con que hubiera cruzado el más pequeño riachuelo». Otra característica de las botas —siempre según el cuento de Perrault— es que fatigan mucho al que las usa y que tienen «el don de agrandarse y empequeñecerse según la pierna del que las calza».

Encuentra un sentido a su vida, luego de haber perdido el amor, la patria y la dignidad junto a su sombra. Ha conservado el alma. “Caí de rodillas en muda oración vertiendo lágrimas de alegría... porque de pronto veía claro mi futuro dentro de mi alma. Arrojado de la compañía de los hombres por una temprana culpa, me dedicaría como compensación a la Naturaleza, que yo amaba tanto.”

“Se me daba la Tierra como un jardín; el estudio, como la riqueza y la fuerza de mi vida; y como finalidad, la ciencia. No fue una simple resolución lo que tomé. Desde entonces he intentado realizar con callada, severa, e ininterrumpida aplicación lo que entonces vi con mis ojos interiores en claro y perfecto proyecto, y el que yo estuviera contento ha dependido siempre de la coincidencia de lo realizado con el proyecto.”

“Recorrí acá y allá la Tierra, midiendo tan pronto una altura como la temperatura de una fuente, o la de la luz; observando los animales e investigando las plantas. Iba del Ecuador al Polo, de un Mundo a otro, comparando experiencia con experiencia.”

“No se cuánto tiempo di así vueltas por la Tierra. Una ardiente fiebre me hervía en las venas, sentí angustiado que perdía (...) y caí al suelo.”

“Cuando recobré el conocimiento, me encontré echado cómodamente en una buena cama, que estaba con otras muchas en una hermosa y amplia sala. Me llamaba Número Doce, y a causa de la larga barba, era tenido por judío, aunque no por eso fui tratado con menos cuidado. Parecía que nadie se había dado cuenta de que no tenía sombra. Me aseguraron que mis botas se encontraban junto a las demás cosas que tenía conmigo, cuando me llevaron allí, y estaban en lugar seguro para ser puestas a mi disposición cuando me pusiera bueno.” El sitio donde estaba se llamaba Schlemihlium. Lo reúne con su antiguo sirviente y su antigua prometida, ahora viuda. Las aventuras concluyen con una recomendación hecha al autor de boca de su personaje.

“Y así, querido Chamisso, vivo hoy todavía. Mis botas no se gastan... (...) Conservan su fuerza. Sin embargo, la mía disminuye. Pero tengo el consuelo de haberla gastado para conseguir

algo en el justo sentido y no de una manera infructuosa. He estudiado a fondo, tanto como me lo han permitido mis botas, la Tierra, su constitución, sus alturas, sus temperaturas, su atmósfera cambiante, las manifestaciones de su fuerza magnética, la vida.

Y a ti, mi querido Chamisso, te he elegido como guardián de mi extraña historia, de la que quizás, cuando yo haya desaparecido de la Tierra, algunos de sus habitantes puedan sacar enseñanzas provechosas. Y tu, amigo mío, si quieres vivir entre los hombres, aprende a honrar primero a la sombra y luego al dinero.”

5.3.6 Carta a Félix Warburg⁵⁰⁶

Isenburg, 7 de diciembre de 1923

Querido Sr. Warburg

Hace uno días le conté a Louise en mi sanatorio Prauhein [la calle de Frankfurt donde vivía L.Goldshmidt] la visita que había hecho para supervisar la situación de los niños en casas de acogida. Se le ocurrió que debería escribir un relato del viaje como ejemplo ilustrativo del año 1923 y mandárselo a Ud.

Crumstadt está cerca de Pfungstad, más allá de Darmstadt. Una pequeña isla judía de dieciséis familias, seis niños, tres en edad escolar; una comunidad casi extinta. Nunca ha habido conexión por tren, se necesitan varias horas para hacer la visita. Estoy bien preparada para ese tipo de viajes; no sólo por mi aptitud sino también, gracias a mi pasaporte austríaco, que me facilita las cosas y abarata los costes. Estaban avisados de mi visita. Me irían a recoger en Pfungstadt y la idea era volver en el mismo día. Salí de Isenburg a las 07:30 a.m. y para aprovechar el viaje, me llevé a Emmy, que tenía entonces tres añitos e iba a ser enviado a Holanda.

506. Loentz Elizabeth, *Let Me Continue to Speak the Truth*. Bertha Pappenheim as Author and activist, Hebrew Union College Press, Detroit, 2007, chapter 13.

Isenburg solía estar bien comunicado y tenía una estación decente. Desde que los franceses ocuparon la estación, hay que comprar los billetes en una cabaña en mitad del bosque. Hacía un tiempo horrible –caía aguanieve–. Podía elegir entre caminar atravesando matorrales, raíces, agujeros, hojas caídas, o coger un camino más largo que fue el que mi joven ayudante y yo hicimos, porque Emmy tenía que ir en un carrito de bebé, sin neumáticos ni capucha, de no ser por esto, no hubiésemos valorado esta posibilidad. La niña disfrutó del viaje saltando baches, la Srta. Faber iba empujando y yo tiraba en los peores tramos. Las suelas de caucho no son particularmente buenas para el agua cuando la ducha cae en la parte superior de los zapatos. Tuvimos que arrastrarnos con dificultad por el sendero hasta por la tarde y parte de la noche. Llegué a desear que Poincaré⁵⁰⁷ tuviese que cogerlo también. Estaba particularmente desagradable esa mañana. No sin ayuda, conseguimos lanzar al sorprendido Emmy al vagón –¡Abuela, dijo –un poco más y tú también habrás llegado!

Viajamos desde Isenburg a Frankfurt, donde Emmy se bajó, y luego continuamos dando un rodeo. Hacía frío, al calor no llegaba a nuestro vagón. Cambiamos de tren en Eberstadt. Para comprender la situación en Alemania, sólo hay que escuchar y observar atentamente los demacrados rostros marcados por el agotamiento y la indignación de un vagón de cuarta clase. ¡Qué harapos!, ¡qué conversaciones! ¡Cómo tenían que trabajar como esclavos para ganar prácticamente nada! Todos esos millones para nada. El pan está a 600 mil millones (hoy a 850 mil millones). La mujer pálida y pringosa sentada a mi lado parecía haber no haber asimilado el precio todavía. Cabeceaba y repetía desesperadamente –¡600 mil millones! Otros se consolaban con los jóvenes que ganaban dinero pero que no les servía de nada porque lo único que hacían era fumar y llevar medias. Y sobre los campesinos, que escondían patatas, las utilizaban para alimentar al ganado y las vendían sólo en dólares.

Esperaba escuchar alguna observación sobre los judíos, que no llegó –las mujeres estaban demasiado preocupadas en sí mismas y en sus acuciantes problemas – parecían no llegarles

507. Es bajo su mandato como Primer Ministro de Francia que se produce la ocupación.

las fuerzas para pensar en el antisemitismo. Transbordo de Eberstadt a Pfungstadt. El vagón “salón” de cuarta clase estaba abarrotado, un trabajador me cedió el asiento. Vi a un judío pelirrojo de Galitzia enzarzado en una ruidosa polémica en mitad del vagón, con asientos sólo a lo largo de las paredes. Tenía dos paquetes en el suelo junto él, el bastón dentro de una de sus botas altas. Estaba siendo víctima de un ataque violento de verborrea hostil como si de una tormenta de granizo se tratase, sus respuestas en yiddish se parecían más bien a una risa furiosa.

—¿Qué pagábamos por las patatas en tiempos de paz? Preguntaba el arengador principal.

— Tres marcos por 100 libras.

—¿Qué pagábamos por la tela de delantal?

—80 pfennige

—¿Y este sucio judío de aquí nos está pidiendo cien libras de patatas por un metro de tela de delantal?

La multitud eructó un rugido. Una mujer gritó: — ¡Los Junghans cuestan lo mismo! (marca de relojes de lujo, según he visto, pero podría ser otra cosa, no sé).

—Deberían colgarte!

—Deberían colgarlos a todos, con una piedra atada al cuello, echados al río, a todos los mishpocheh [expresión sarcástica para referirse a los judíos]. Risotadas. Había un sentimiento soterrado bajo esta terrible escena — algo como un chiste soez, que podría haberse transformado en un feo y todavía más amargo estallido, algo que atravesaba la atmósfera —quizá una gota de alcohol—. ⁵⁰⁸ Nos bajamos en Pfungstadt, donde el señor Bergen, el profesor, había acordado esperarme con un coche.

Ni rastro de Bergen ni del coche, todo desierto. Esperé un poco bajo una brisa cortante y entonces decidí llamar o ponerme en marcha hacia Crumstadt. Le pregunté a un hombre. Me

508. Nos dice Lucy Freeman que Bertha Pappenheim era consciente de cómo la derrota de Alemania había contribuido a la miseria de los judíos en la Europa del Este! mientras la ley y el orden se derrumbaban. Había habido una revolución que después de un breve éxito, había terminado con el asesinato de muchos de sus líderes como Kurt Eisler, Rosa de Luxemburgo y Gustav Landauer, todos judíos. A su regreso, los soldados, amargados por la derrota, se inclinaban al antisemitismo, especialmente cuando se dieron cuenta de que sus posiciones eran ocupadas por judíos. Los estados recientemente formados Polonia, Lituania, Letonia y Estonia, no daban la bienvenida a los Judíos que volvían en masa.

miró de arriba abajo y me desaconsejó andar: dos horas y media. ¡Infravaloró mis fuerzas!

El teléfono de la estación no funcionaba –eran las 12:15 –, no había muchas opciones. Finalmente le pregunté a una mujer que parecía agradable si había judíos en Pfungstadt. – Muchos –me contestó–, Blum vive aquí cerca. De modo que me dirigí a la tienda de Blum.

La puerta principal estaba cerrada. Atravesé el patio y encontré una mezuzah⁵⁰⁹ en el marco de la puerta y recuperé un poco la seguridad. Una mujer joven, que llevaba una impresionante peluca salió a mi encuentro. Me guió hasta una cálida habitación y me presenté. Me conocía de Cassel. Su abuela recordaba que yo había criado a la prima de la cuñada de su fallecido marido en Theobaldstrasse (Orfanato de niñas). La pequeña flor en el cochecito no me conocía todavía: de otro modo no se hubiese chupado el dedito con tanta alegría.

En cinco minutos, tenía sobre la mesa una sopa de patatas y zanahorias calentita, y ya estábamos llamando a Max Bruchfeld III a Crumstadt. Sabía que nadie me iría a recibir a la estación y que el vagón de correo saldría a las 16:00. La gente de la tienda no estaba segura, pero la conocida firma de Bruchfeld Herramientas era optimista: Bergen me iría a buscar a la frontera con la zona ocupada por los franceses. ¿Qué más quedaba por hacer sino curiosear por el colmado de los Blum? Por supuesto, pregunté por cacerolas y sartenes para Isenburg donde tantas están ya sin fondo y ¡sorpresa! En Pfungstadt, hay una tienda de ollas de esmalte, uno de cuyos socios, Katz, es judío. Llamada telefónica. ¿Es Ud. el Sr. Karl, que tiene una tía y una hermana en Kattowitz? ¡Sí, por supuesto! ¿Councillor de Viena? –¡Sí, por supuesto! Una

Muchos de ellos no querían volver a sus aldeas destruidas o devastadas por la guerra. El número de judíos extranjeros de Europa del Este al final de la guerra ascendía a 90.000. Los que vivían en Alemania antes de la guerra de 1914 provenientes de Rusia y Polonia ascendían a 35000 más los otros 35000 que habían ingresado por el STO (Servicio de Empleo obligatorio), prisioneros y civiles en régimen de internamiento que llegaban en total a los 160.000, a los que había que sumar a los refugiados que huían de los pogromos que hicieron estragos en el Este intentando encontrar asilo en una Alemania destruida por la derrota. En total un aflujo de 100.000 judíos del Este después de 1914. Los judíos de Galicia y aquellos de Polonia del Este integrada a Rusia, no estaban instruidos en comparación a los judíos del sector prusiano, que debían pasar exámenes de lectura y escritura para hacerse ciudadanos. Fueron estos judíos carentes de instrucción los que afluyeron hacia Alemania. Freeman, Lucy, *L'histoire de Anna O.*, Presse Universitaires de France, Vendôme, 1977, pág. 155.

509. mezuzah: rollo de pergamino manuscrito con un pasaje bíblico dentro de una pequeña caja, que colocado en el marco de la puerta señala al hogar como judío.

presentación, una visita, expectativa de conseguir ollas y sartenes baratas o de segunda mano. Insistió en que cogiera una esterilla para el viaje a Crumstadt (Dios lo bendiga, su enérgica insistencia prevaleció sobre mi espíritu descuidado).

Camino de vuelta a la posada. Ahí encuentro al vagabundo pelirrojo de nuevo. Las personas respetables se mofan de él de un modo menos soez, pero en la misma línea de la gente del tren. Sentían que la gente que no tenía “derecho” a aprovecharse de la miseria de Alemania debía ser tratada del mismo modo que en Munich ¿Me quedé callada por cobardía dos veces siendo testigo de comportamiento tan grosero? [Quizá], pero no había esperanza de convencer a ninguno de ellos en sólo unos minutos. Uno debe buscar mejores ocasiones.

Permanecí de pie en la ventana de la posada esperando al vagón del correo. Finalmente, descubrí que el carromato descubierto con un toldo era el coche de correos, porque los franceses impedían las comunicaciones, y se llevaban los caballos. Resultado: el profesor no pudo recogerme. El correo se transporta en un carro de patatas. Eras las 16:30. Subí al pescante del carro, me senté en un tablón, intentando acurrucarme en la esterilla de Mr Katz. De repente, el buhonero se sentó a mi lado, luego el conductor, y lentamente, el trasto se puso en marcha: Se hizo de noche, el paisaje no era atractivo. Yo llevaba un viejo abrigo militar, pesado, tieso, pero nada cálido. Los tres estábamos muertos de frío. Entonces un cuarto pasajero se nos unió y proseguimos, muertos de frío ahora los cuatro.

El judío pelirrojo llevaba unas gafas poco comunes. Sus ojos parecían demasiado grandes para un rostro casi ausente. Estaba impaciente por preguntarle sobre el precio de las patatas y de los delantales, pero no me atreví porque los “arios” podrían tratarle mal. Le pregunté en voz baja si había pasado un mal rato en el tren esa mañana. No, estaba acostumbrado. Le pregunté cómo se llamaba: Kupfemann, de Frankfurt. – ¿Vive Ud. En Stadelhof? Sí, le conocía. Tenía una mujer muy enferma que hace unos días había sido operada: tres niños pequeños. Había mucho sufrimiento – otro miembro de mi selecto círculo de conocidos.

Continuamos en silencio en medio de la oscuridad y el frío. Los ojos de los semitas se humedecen pero los de los arios no. Me pregunto si esa es una diferencia racial. Después de más de dos horas, el carro se detuvo. Alguien dijo mi nombre. Era Bergen, el profesor. Habíamos llegado a la ocupada Crumstadt.

El último pasajero y el buhonero pelirrojo desaparecieron. Yo escalé con cuidado el carro a los brazos de Bergen, la tarifa, quince billones. Me preguntó si podía trepar un pequeño muro. Por supuesto trepé, y un minuto después ya estaba en el salón de su casa. Oh, estaba bien, maravillosamente cálido, y acogedor. La amabilidad de la gente era sincera y directa. La señora Bergen estaba algo descolocada. Yo debía tener un aspecto digno de lástima. Me colocaron en un sofá, dispuesta para la exhibición, considerando las condiciones, la abuela enclenque y las bonitas patatas. Tuve que esperar hasta hasta el mediodía. Arthur, el niño de acogida, alumno de Isenburg, (a saber, ilegítimo) bien cuidado, tratado con amabilidad, portando feliz una tabla de escribir, un regalo de la Hermana Emma. Finalmente pregunté dónde podría pasar la noche. Los Bergen y los Bruschfelds lo habían echado a suertes. Yo estaba encantada de quedarme en casa de los Bergen, en el sofá en el que me habían apoltronado frente a un baúl con los más maravillosos regalos de boda, y ellos hablaban y hablaban; yo apenas podía mantener la conversación. El motivo principal de mi viaje, coger a Irmchen Weingart, una niña de Isenburg de un mal hogar de acogida, tuvo que esperar al día siguiente. El señor Bergen dijo alentando: “Grünbaum no se atreverá a negarse”

Prácticamente de acuerdo, era incapaz de dormirme. Tuve una excelente idea, altamente recomendable a todos los amantes de los deportes de invierno: me hice un chaleco de papel de periódico para usar por debajo de mi vestido y realmente me sentí muy abrigada. Pero desde que no había periódicos en la zona ocupada, la gente no sabía lo que había ocurrido los últimos meses. Mi relleno no protegió mis extremidades inferiores.

Imagina cómo vive la gente en la zona ocupada. Escuché las mismas quejas en Ems, donde recientemente visité el orfanato. La gente está aislada si no tiene algunas conexiones

comerciales. Sin mencionar el tormento con las cartas, giros postales y paquetes. A la mañana la señora Bergen reapareció con bollos, buen pan, café y mermelada casera. terminantemente rechacé la porción de mantequilla y la nata que trajo orgullosa para su huésped. Arthur preguntó qué fiesta era y yo me sentí extraña cuando el chico dijo que yo era la fiesta. Hice miles de buenos propósitos toda mi vida para ser merecedora de esa palabra.

Ahora, a la casa de Grünbaum a recoger a Irmchen. Ese canalla –se decía que había golpeado a su mujer dos días antes de su reclusión– no daba mucho tiempo de espera. “Quiero llevar a la niña”, ronroneé dulcemente cuando apareció. “¿Tiene dinero?” “No.” Silencio.” “Ya puede tener de inmediato. Ella no tiene nada de ropa.” Me dijo lo que el señor Bergen también me había dicho: que la oficina de Frankfurt paga tan poco por los niños de acogida, y tan tarde, que uno sólo puede mantenerlos si los quiere. Están en lo cierto pero no saben lo duro que es conseguir dinero. La señora Freimann podría decirlo. Si tuviera una casa de la moneda judía, podría emitir sin temor a la inflación y podría pagar, y nosotras, las trabajadoras sociales judías, podríamos vivir en nuestras instituciones igual de bien como los franceses viven en Alemania. Irmchen apareció con con un buen trozo de pan con queso de granja y manzanas para el viaje y una caja de cartón con algunas pertenencias. Feliz, anunció que no querría volver jamás. Yo estuve encantada de que la operación resultara bastante menos dolorosa de lo que esperaba, no podría haber esperado que G. me tratara de otra manera. De regreso a Bruchfeld III. Lina, otra de nuestras niñas a cargo, estuvo trabajando allí por tres años después de Isenburg. Sus mejillas estaban rellenas. “Aquí hay todo lo que uno puede necesitar”. El señor Bruchfeld tiene una ferretería, vende sólo en francos o por trueque en grano, patatas – puedes imaginarte lo que significa... Advertí seriamente a Lina de que permaneciera allí donde “hay todo lo que necesitas”. Es una bonita casa. Fui invitada a cenar. Teníamos carne en conserva y judías. Lina, como aprendiz al modo tradicional también estaba invitada. Tenía tal apetito que espero que tenga bastante éxito cuando tenga su propia tienda de herramientas. El pequeño Bruchfeld IV, de seis meses de edad, montó un buen espectáculo. Todo fue agradable, los alrededores a buena distancia. Discutimos durante media hora sobre cómo regresar a casa: si en el “vagón de correos”,

con dos amigos de la familia a la frontera de la zona ocupada, o caminar y luego coger un coche de alquiler a Francfurt. Decidimos esto último. Mi niña y yo fuimos rápidamente cargadas en un pequeño carruaje abierto. Bruchfeld III conducía y llegamos diez minutos después de que el tren hubiera partido. Mediodía. Hacía bastante frío, cuarenta y cinco minutos, pero mi chaleco de periódicos demostró ser un éxito. De repente un pensamiento vino a mi mente: si los franceses hubieran escuchado un ligero crujido, ¿me hubieran pedido que me desvistiera? Nadie iba a creer que yo transportara inocentemente periódicos prohibidos. Por suerte nada ocurrió, pero el siguiente tren partió a las 5:22 PM y pagué noventa céntimos por el billete. No se aceptaba dinero alemán. Cargaba con la caja de Irmchen, una bolsa de comida, un paraguas, mi maletín e Irmchen. Traté en vano de conseguir francos. Finalmente en una taberna un hombre me vendió un franco. Había alemanes cenando allí. Había una mesa para franceses. Alguien hablaba igualmente mal el francés que el alemán. Era un hombre de Alsacia que elegía su patriotismo por dinero. Pedí una taza de café y llegó algún tipo de líquido que no puede beber. Verás, la pobreza alemana todavía no me ha hundido. Además, ¡tengo pasaporte austríaco! Nací en Viena. Esto perdona lo que Irmchen no podía entender: que pueda rechazar algo que fuera digno de un millón o nada. Irmchen es preciosa, parloteaba todo el rato. Predijo que podría morir pronto, por mi pelo soy muy mayor.⁵¹⁰ Luego preguntó si en Isenburg todos los niños tienen su propia cama. “Si.” “¿Y dónde está tu marido?” “No tengo ninguno.” “¿Dónde estabas casada?” “No lo he estado.” “¡Oh!” Una galleta vino en ayuda de la difícil situación y la ropa interior de Irmchen nos mantuvo ocupadas. Sentí que dejé estar demasiado tiempo mi café. Volvimos a la estación. La pequeña que me había entretenido con sus indiscreciones sobre el origen pareció notablemente cansada y pronto me dio su fina mano para frotar.

Todo termina finalmente, incluso la espera en la estación. El tren llegó cuando yo debería estar ya en Francfurt. Apenas estaba caldeado, era de noche, noche kosher con luna y estrellas. El francés y el marroquí con su fez no objetaron mi pasaporte. Pero ahora tendría que caminar

510. Bertha Pappenheim encaneció completamente al fallecer su madre. Freeman, Lucy, *L'histoire de Anna O.*, Presse Universitaires de France, Vendôme, 1977, pág. 110

a través del bosque con la niña cansada y mis muchos paquetes. Estaba indecisa: tenía una hora de caminata. Un buen conductor de coche de alquiler me anunció mi problema, un viudo hablador que mantiene siete hijos sugirió esperar media hora (todavía más espera) a por más pasajeros del próximo tren. Era tarde: nadie se bajó. El amable cochero nos llevó. Nos pasaban los coches, pero nuestro caballo trotaba fielmente: al final, al final, llegamos a Frankfurt donde dejé a Irmchen durmiendo con unos amigos. La tarifa era bastante razonable: sólo un billón y medio. Caminé a mi casa. Llegué alrededor de las once a mi agradable casa. Mi habitación no se caldeaba. No podía ir a dormir en mi bonita cama de dosel del 1705. H.I.S está bellamente tallado en el dosel con una cruz y un sol, pero Lev. 19:34 está en mi pensamiento. Sentí como si los tiempos modernos no hubieran traído ningún progreso en la práctica ni en motivación. Escuché al reloj dar las doce, la una y las dos. No podía entrar en calor ni dormirme hasta que un buen llanto me trajo cierto relax de mi tensión. Pero, ¿por qué necesito yo, una mujer mayor y sola levantarme por la mañana? Temo el día en que no tendré fuerzas para ir a Crumstadt, o en que pronto tenga que ir a Wittlich en el Moselle.

Con los mejores saludos.

Tuya, Bertha Pappenheim⁵¹¹

5.3.7 Mi selecto círculo de conocidos

La expresión sarcástica de Bertha Pappenheim, encierra la paradoja de que su medio social era un selecto círculo de familias judías ricas ilustradas, así como parte de sus ancestros, pero también, como decíamos, sus raíces se entroncan con la judeidad del Este –una sombra que no vende– y con la que se compromete tempranamente dedicándole buena parte de su vida. Esta relación motiva, también, la creación de Isenburg. Es así que va modulando unos argumentos que testimonian de su creciente compromiso y de su creciente habilidad política, así como de su creciente convicción en la educación religiosa, secular y en la preparación laboral, que aleje a las mujeres de una existencia servil, vacua o meramente sexual.

511. Traducción de Adela Varela

Dora Edinger relató que Bertha Pappenheim estaba al corriente de que ella era “Anna O”. y que cuando le mostró por primera vez el árbol genealógico de su familia tenía señalados algunos nombres con un color y otros con otro, designando a los del primer grupo como los aquejados por el “bacilo social”, por su gran sensibilidad en este campo, y a los otros, como los afectados por el “otro bacilo”, el de la depresión nerviosa, apuntando Dora Edinger, que había algunos familiares señalados con ambos colores.⁵¹²

Se unió a los parias sin demasiada conciencia política, lo que hizo que su trayectoria pasara algo desapercibida, a diferencia de otras líderes judías más o menos contemporáneas, y pese a que la mayoría, veía en los parias su condena y un motivo para la conversión o para la salida individual. En 1933, después de la Noche de los cristales rotos afirmó: “Somos responsables los unos de los otros más allá de nuestras posiciones individuales. Tenemos un destino en común. (...) ¿Cómo sobreviviremos? ¿Por el suicidio individual? ¿Por el suicidio de la comunidad? ¿Olvidaremos nuestro pasado? ¿Nos lamentaremos de nosotros mismos? ¿Abjuremos de nosotros mismos?”⁵¹³ Su empeño fue el de dar valor a la existencia en la sombra. No perdió su identidad burguesa,⁵¹⁴ de la que su colección de encajes da testimonio y a la que puso a buen recaudo, finalmente después de dicho suceso, hecho que garantizó la supervivencia de la colección de “un mundo de ayer”. pero Bertha Pappenheim se unió, indefectiblemente, a esta tradición oculta manteniendo una inquebrantable fe religiosa y en el pueblo judío. Una vida entre dos mundos, entre la luz y la sombra.

512. Freeman, Lucy, *L'histoire de Anna O.*, Presse Universitaires de France, Vendôme, 1977, pág. 246

513. Freeman, Lucy, *L'histoire de Anna O.*, Presse Universitaires de France, Vendôme, 1977, pág. 191

514. Introdujo un niño que había descubierto en Frankfurt en los círculos artísticos de Viena, e incluso pagó su educación. Jensen, E., Anna O. Un estudio del último período de su vida, Cuadernos clínicos nº 1, Actualidad psicológica, Buenos Aires, 1983, página 13.

5.4 Arte y artefactos

artefacto.

(Del lat. arte factum 'hecho con arte').

1. m. Obra mecánica hecha según arte.
2. m. Máquina, aparato.
3. m. despect. Máquina, mueble, y en general, cualquier objeto de cierto tamaño.
4. m. Carga explosiva; p. ej., una mina, un petardo, una granada, etc.
5. m. En los experimentos biológicos, formación producida exclusivamente por los reactivos empleados y perturbadora de la recta interpretación de los resultados obtenidos.
6. m. Med. En el trazado de un aparato registrador, toda variación no originada por el órgano cuya actividad se desea registrar.

“Tal como una persona no puede firmar del mismo modo dos veces, un artista tampoco puede cantar o desempeñar dos veces un papel de modo idéntico. En dicha diferencia reside el encanto de un esfuerzo artístico original, comparado con una grabación o una película. Me gustaría escribir un libro sobre el valor y el significado de lo único.”⁵¹⁵ Bertha Pappenheim.

En el escrito Palabras sobre la histeria⁵¹⁶ Lacan se pregunta “¿A dónde se han ido las histéricas de antaño, esas mujeres maravillosas, las Anna O., las Emmy von N...? Ellas desempeñaban no solamente un cierto rol, un rol social cierto, pero cuando Freud se puso a escucharlas, fueron ellas quienes permitieron el nacimiento del psicoanálisis. Es por haberlas escuchado que Freud inauguró un modo enteramente nuevo de la relación humana. En dicho escrito nos dice que está tratando de elucubrar una geometría de sacos y cuerdas, distinta de la geometría griega, “una geometría del tejido” “...es una geometría que resiste, una geometría que está al

515. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág 1. “Just as a person cannot sign his name exactly the same way twice so also an artist cannot sing or play a role identically twice. In such variance lies the charm of an original artistic effort as compared to the art recording a film - I would like to write a book about the value and meaning of the unique.”

516. Lacan, Jacques, *Propos sur l'hystérie*. Intervención en Bruselas, el 26 de Febrero de 1977, publicada originalmente en Quarto (Suplemento belga de La lettre mensuelle de l'École de la cause freudienne), 1981, nº 2. Traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte, para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

alcance de lo que yo podría llamar todas las mujeres si las mujeres no se caracterizaran justamente por no ser todas: es por eso que las mujeres no han conseguido producir esta geometría en la que yo me engancho, son sin embargo ellas quienes tenían su material, los hilos {les fils}. Nos advierte Ricardo Rodríguez Ponte en nota a pie de página, afortunadamente, el equívoco que comporta les fils entre “los hilos” y “los hijos”. Nos dice Lacan que “Quizá la ciencia tomaría otro giro si se hiciera con ello una trama, es decir algo que se resuelve en hilos. (...) Es lo que sorprende en los *Studien über Hysterie*, es que Freud llega casi, e incluso completamente, a (vomitar) que es con unas palabras que eso se resuelve y que es con las palabras de la paciente misma que el afecto se evapora.” Finalmente se pregunta Lacan por la enseñanza. “Se trata de provocar en los demás el saber hacer allí, es decir desembrollarse en ese mundo que no es para nada un mundo de representaciones sino un mundo de la estafa.” Los hilos se embrollan, y parece decir, que la experiencia no es, justamente, un saber-estar sino un saber desembrollar los hilos que transmiten la palabra, en una geometría nueva, también hija de la palabra.

5.4.1 Creación. Alumbrando la representación prohibida

“¿Y de qué sirve un libro sin dibujos ni diálogos?”, se preguntaba

Alicia. Lewis Carroll, *Alicia en el país de las maravillas*, 1865.

En Estudios sobre la histeria,⁵¹⁷ Joseph Breuer relata: “Pues bien; sucedió, por casualidad al comienzo, y luego de manera deliberada, que alguno de sus allegados dejaba caer una de esas palabras claves mientras la paciente se quejaba de su “martirizar”; de pronto ella se acordaba y empezaba a pintar una situación o a relatar una historia, al principio balbuciéndola en su dialecto parafásico, y con mayor fluidez cuando avanzaba, hasta que al final hablaba un correctísimo alemán. (En la primera época, antes que diera en hablar sólo en inglés.) Las historias, siempre tristes eran en parte muy lindas, del tipo de *Bilderbuch ohne Bilder*, de Andersen,⁵¹⁸ y probable-

517. Breuer, Joseph, *Estudios sobre la histeria: Anna O.* Amorrortu Ediciones, Vol. II, Buenos Aires/Madrid, 1978.

518. Andersen, Hans C., *Diálogos con la luna. Libro de imágenes sin imágenes*, José Olañeta Editor, Palma, 2010.

mente, construidas según este modelo; las más de las veces, su punto de partida o su argumento era la situación de una muchacha sentada ante el lecho de un enfermo y presa de angustia; no obstante eran procesados otros motivos por entero diversos. – Momentos después de terminados el relato, despertaba, manifestamente tranquilizada, o como ella decía, «gehäglich».*”

El libro que propone Breuer como modelo de la creación de Bertha Pappenheim, se llamó originariamente Libro de imágenes sin imágenes, título al que mas tarde se le antecedió el de Diálogos con la luna cuando se lo separó de otros relatos que lo acompañaban.

Henri Ellenberger⁵¹⁹ añade que esta experiencia se dio en el periodo más álgido de la enfermedad y que Breuer trataba de tranquilizarla dejándola contar sus historias. “Pero esto no siempre era fácil; debía hacer grandes esfuerzos para estimularla e introducía cada historia con una fórmula en inglés: “And there was a boy...”. Fórmula no incluida en los Estudios sobre la Histeria, y que no llamó la atención de los historiadores del psicoanálisis.

Nos dice Marina Sanfilippo⁵²⁰ a propósito de las fórmulas de apertura y cierre, incipit y excipit, de una obra literaria que son de un interés notable “y marcan cada vez la forma en la que la obra se inserta en lo extratextual”, aíslan “la producción artística del flujo de los discursos ordinarios”, marcan “de varias maneras las producciones artísticas orales como objetos verbales para que puedan ser percibidas como textos...”.

Según la autora en muchos casos no se han transmitido por ser objeto de censura estilística, privilegiando la autonomía del cuento como producto cultural cerrado y “prestando escasa o nula atención hacia la función y la situación del cuento dentro de la historia social del narrador”. (...) “Menos frecuentes y más específicas del cuento maravilloso, son las fórmulas que parecen conjurar el clima narrativo mezclando realidad y mentira en el umbral de la narración,

519. Ellenberger, Henri, *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*, Ed. Gredos, Madrid, 1972.

520. Sanfilippo, Marina, Si cunta e s'ariccunta: las fórmulas de apertura y cierre en la narración oral, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 2007, julio-diciembre, vol. LXII, n.o 2, págs. 135-163.

para así establecer un pacto narrativo entre el contador y su público que permita la suspensión de la incredulidad, manifestando que el cuento vive en un mundo ajeno a la contraposición entre realidad y ficción, un mundo cuyo umbral se franquea gracias a distintos “ábrete sésamo”.

Sobre la fórmula utilizada por Breuer “And there was a boy...” tan pródiga a la mitología analítica volveremos más adelante. Quisiéramos ocuparnos del libro de Andersen que no puede, además, dejar de evocar *Las mil y una noches*, tal como lo menciona el propio autor en el relato –agregando la nota trágica al contexto del diálogo entre Breuer y Bertha Pappenheim, que en esta colección de relatos infantiles no está en primer plano—. Vemos que la Introducción del libro hace las veces de original fórmula de inicio y nos pone en antecedentes de la historia social del narrador, agregando otros temas de interés en relación al que nos ocupa. En ella el narrador nos dice: “En el mismo momento en que experimento los sentimientos más vivos y profundos, mis manos y mi lengua parecen estar atadas, por lo que no puedo describir ni representar adecuadamente los pensamientos que surgen dentro de mí; y sin embargo, soy pintor, mi ojo me lo dice y todos los que han visto mis dibujos y fantasías dicen lo mismo.”

Relata que es un pobre muchacho que vive en una habitación luminosa y que cuando llegó a la ciudad se sintió solo, sin amigos ni rostro familiar que le saludara hasta que una noche encontró ese rostro en la luna que lo miraba, con la que se entabla un diálogo en ella le promete visitarlo a diario para contarle lo que ha visto, y en el que le propone pintar esas escenas, así tendrá “un bonito libro de imágenes”. Propuesta que él acepta. Los relatos –nos adelanta– siguen un orden cronológico “Algún gran pintor, poeta o músico podría hacer algo con ellas si quisiera.” Nos deja algunos esbozos rápidos de ellas, mezclados con sus propios pensamientos, “pues la luna no vino a verme todos los días: a veces una nube [cloud] me ocultó su cara”. El libro carece de fórmula de cierre, el final es el final del relato de la trigésima segunda noche, abrupto y también de interés. Es curioso porque comparte con las fórmulas de cierre, siguiendo a la misma autora, la evocación de la comida. Una madre le

pregunta insistentemente a la menor de sus hijas visiblemente turbada, por aquello que añade en voz baja al final del Padre nuestro: –“No te enfades, mamá; sólo digo: y que tenga mucha mantequilla”.

Tanto el título del libro de Andersen, la mención de Breuer de que Bertha “pintaba una situación”, la invitación del narrador al pintor, poeta o músico a hacer algo artístico con sus imágenes, así como la pequeña blasfemia de la fórmula de cierre, nos llevan por los derroteros de la prohibición que pesa sobre la religión judía de representar imágenes, que hizo un anatema de la casi total actividad artística en ciertos sectores ultraortodoxos, y que parecen sumir a Bertha Pappenheim en un infierno de tribulaciones ante la piadosa deuda que parece presentificársele con su padre, eminente talmudista perteneciente a ese sector religioso, frente a las que Breuer oficiará –en principio– de temperado alumbrador ante su deseo de abrirse paso en la literatura y en un mundo que muestra una coyuntura convulsa, cosa que finalmente conseguirá con la soltura que acusa la luna en el cuento y de un modo que veremos, cabe calificar de singular: no adherirá plenamente a ningún movimiento ni corriente cultural o religiosa emprendiendo su propio camino al filo de los entusiasmos y fanatismos, y en el que el arte tendrá un lugar destacable. “La concepción de un arte judío antiguo se hizo impensable durante mucho tiempo. Se creía que una comprensión literal del precepto bíblico contra la realización de imágenes prohibía cualquier representación de seres humanos o animales: “No te harás escultura ni imagen alguna de lo que está arriba en los cielos, de lo que está abajo en la tierra ni de lo que esté en las aguas debajo de la tierra” (Éx 20,4). Parece que los rabinos interpretaron este texto como una prohibición absoluta de hacer imágenes. Ya en tiempos del Segundo templo se rechazaba en Palestina toda representación, lo que el propio Herodes respetó, como testimonian las pinturas de las paredes y de los mosaicos puramente ornamentales de sus edificaciones en Masada”.⁵²¹ Esta prohibición es uno de los

521. Johnson, Paul, *La historia de los judíos*, Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 1991, pág. 219. Sin embargo en 1918 se descubrieron suelos de mosaico en diferentes lugares con zodíacos y escenas bíblicas que dan cuenta de un corpus de arte judío en la Antigüedad Tardía de lo que se dedujo que los rabinos no fueron capaces de imponer las posiciones del "judaísmo normativo" aunque se mantiene la prohibición en lo relativo a la práctica de la idolatría tales como ofrecerles incienso.

principales mandamientos de la Biblia. En efecto, los diez mandamientos, base de la ley bíblica, aunque comienzan con una declaración: “Yo soy Jehová tu Dios, que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre”, establecen como primer precepto la prohibición de la idolatría: “No tendrás dioses ajenos delante de mí. No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que está arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No te inclinarás a ellos ni los honrarás” (Ex. 20:3-6). Este Mandamiento tuvo una influencia considerable sobre el curso de la historia del arte judío, restringiendo o inhibiendo su pleno desarrollo. Las autoridades talmúdicas o rabínicas tuvieron tendencia a reforzar este decreto y condenaron la mayoría de las veces las representaciones de imágenes por idolátricas. De todos modos la prohibición no siempre fue respetada en la Antigüedad ni en la Edad Media e incluso en la Biblia ha referencias al arte y a la artesanía. La Haskalá, ilustración judía, ayudó a los artistas a abstraerse de dichos preceptos y dio paso al movimiento expresionista judío aunque siguió siendo anatema dentro de la ortodoxia judía. Cuenta Paul Johnson, en *La historia de los judíos*, que cuando “el joven Chaim Soutine pintó de memoria el retrato del rabino Smilovichi su padre lo flageló. El padre de Chagall no llegó a esos extremos pero arrojó colérico al suelo los honorarios de su profesor.”⁵²²

Tal como lo mencionamos anteriormente, en su relato *El Rabbi Milagro*, explora el dilema moral que acompaña la mudanza del ídish al alemán en la juventud jasídica. Como decíamos, después de encontrar libros en alemán escondidos en el sofá que habían pertenecido a su abuelo, el Rabbi Milagro en una de sus obras se levanta en secreto de noche para devorar los clásicos alemanes. La admisión de sus incursiones nocturnas en la literatura secular parece la confesión de un crimen.

522. esta temática vertebró gran parte de la trama de la novela *Herejes* de Leonardo Padura.

Volviendo a Andersen,⁵²³ la luna relata estampas e historias que ve en su inmensa vigilia a lo largo de todo el planeta y de sus variados paisajes. Se entabla un diálogo con el narrador, incluso en ausencia: “Las pesadas nubes cubrían el cielo y la luna no hizo su aparición. Estaba en mi pequeña habitación, más solo que nunca, y miraba hacia el cielo, donde ella habría tenido que mostrarse. Mis pensamientos, volaron lejos, hacia mi gran amiga, que noche tras noche me contaba aquellas historias bonitas y me mostraba imágenes. ¡Qué experiencia la suya! (...) ¡Ah, qué historias puede contar la luna! La vida humana es como un cuento para ella. Hoy no te veré, vieja amiga. Esta noche no puedo dibujar ninguna imagen con los recuerdos de tu visita. Y, mientras miraba soñadoramente las nubes, el cielo se iluminó y un rayo de la luna cayó sobre mí. Desapareció enseguida y las oscuras nubes volvieron a tapar el cielo. Fue un saludo, unas cordiales buenas noches que me dirigió la luna.”

Vemos entonces que el diálogo entre Breuer y Bertha Pappenheim es un diálogo de imágenes sin imágenes, pleno de espacios “entre” nubes, referencias literarias, lenguas, evocaciones, balbuceos, interrupciones, interdicciones, asomos y profundidades soterradas, donde verse eximida de la prohibición de representar imágenes, y por lo visto de representarse, requería el apoyo de otro que poseyera cierta medida de dicha prohibición y lo facilitara. Breuer supo captar que dicho trabajo requería un incipit, que vemos que convoca la aparición de un sujeto que se hace deudor de este tejido de experiencias de palabra. Tal vez recuperar el valor

523. Entre las historias que ofrece la luna hay un establo convertido en “palcos privados”, tumbas, un joven muere por la revolución, una familia despiden al padre que muere atendiendo a su voluntad y según sus ritos. En una redacción alguien se plantea ser indulgente con un joven que a otro le parece “una nulidad”, frente a un nido de cigüeñas dos niños se preguntan de dónde vienen los niños, una familia se embarca hacia América “donde imaginaban que la prosperidad les sonreiría” y encuentran un destino funesto. Una vieja solterona no sale más que a la casa de una amiga que vive cruzando la calle. Se reserva: “cuando me muera haré un viaje más largo que los que he hecho durante toda mi vida. La tumba de mi familia está a seis millas de aquí.” (...) La discreta solterona, que durante años no salió de su círculo rutinario, se veía ahora, una vez muerta, sacudida sin piedad por los baches del camino”. El ataúd cae, la luna y los pájaros, se retiran del mismísimo círculo rutinario del que entonces ya nunca habrá salido. Un cómico Polichinela, debe actuar “y mostrarse más bullicioso y extravagante que nunca” con la desesperación en el corazón por la muerte de la mujer de la que está enamorado. Un joven sacerdote chino se entrega a pensamientos muy pecaminosos que lo unen a su amada. Un actor se suicida: “amaba su arte con entusiasmo pero el arte no le amaba a él”. Un pequeño deshollinador asoma, por primera vez, la cabeza por la abertura de la chimenea. Podía contemplar toda la ciudad que se extendía hasta el verde bosque. “Toda la ciudad puede verme ahora! Hurra!”. Unos niños encuentran en un Oso, para espanto de los adultos que los encuentran, “un buen compañero de juegos”. Un carruaje cerrado tenía que llevarse a un prisionero, que grababa unas líneas de despedida, “pero no escribía palabras, sino una melodía que le salía del corazón. (...) ...cuando las palabras fallan, a menudo los sonidos pueden hablar.”

inaugural, el incipit, de este diálogo para el psicoanálisis permitirá desplazar el excipit por el que esta cura queda finalmente unida a la historia del psicoanálisis bajo la forma pobre por todos conocida que intentamos interrogar. Tal vez, que entre ambos se hubiera gestado un niño en la cura, embragado por este artificio literario le haya permitido a Bertha Pappenheim poner en pie su deseo de este modo sublimatorio y autorizarse en la representación, que en este libro de Andersen, se une a la pintura.⁵²⁴ Al igual que a Bertha Pappenheim, el narrador decía en nuestra transcripción: “En el mismo momento en que experimento los sentimientos más vivos y profundos, mis manos y mi lengua parece estar atadas, por lo que no puedo describir ni representar adecuadamente los pensamientos que surgen dentro de mí; y sin embargo, soy pintor, mi ojo me lo dice y todos los que han visto mis dibujos y fantasías dicen lo mismo.” En 1905, cuando se publican los Estudios sobre la histeria, Bertha Pappenheim se había establecido como autora, antes de ser reconocida por su trabajo social.⁵²⁵

5.4.2 Transformación

Thomas Mann nacido en 1875 en Lübeck refiere, al igual que Bertha Pappenheim, un “gusto de fantasear”⁵²⁶ que le hacía aborrecer la escuela hasta desgarrarle el corazón. “No he evocado aquí ni las experiencias que contribuyeron a formarme en mi infancia y en mi primera juventud, ni la impresión imborrable que me causaron los cuentos de Andersen, ni aquellas tardes en que escuchábamos cómo nuestra madre nos leía *Stromtid* de Reuter, o nos cantaba canciones al piano, ni el culto que profesaba a Heine por la época en que escribí mis primeras poesías, ni las horas apacibles y llenas de entusiasmo que, después de salir de la escuela, pasaba

524. Andersen, por su parte practicaba un género particular de representación —¿su insinuación?—: la silueta de papel, para divertir a aquellos que le escuchaban contar sus cuentos. Esta afición era muy conocida entre sus amigos y admiradores. Comenzaba a recortar cuando empezaba a contar la historia y, al final, ante la admiración de su auditorio, desplegaba el papel y aparecía la sorprendente silueta. Utilizó técnicas muy distintas y materiales: viejas cartas personales, programas de conciertos, manuscritos e incluso hojas del árbol del caucho. Algunas están hechas intencionalmente con diseños muy simples, otras son elegantes y refinadas, hechas con gran precisión y riqueza de detalles.
<http://wayback-01.kb.dk/wayback/20101108104614/http://www2.kb.dk/elib/mss/hcaklip/index-en.htm>

525. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág.15.

526. Mann, Thomas, *La montaña mágica*, Editorial Porrúa, México D.F., 2010, Introducción, pág IX.

leyendo a Schiller junto a un plato de rebanadas de pan untadas con mantequilla.” Se refiere a 1885, año en que aparecen los cuentos de Andersen.

Algunas de las mejores obras para niños de todos los tiempos vieron la luz en esos años. Los cuentos de hadas son fundamentalmente historias con personajes folklóricos —tales como hadas, duendes, elfos, brujas, sirenas, troles, gigantes, gnomos y animales parlantes— y muchas veces príncipes y brujas, que es por lo que más se conocen, e incluyen encantamientos, normalmente representados como una secuencia inverosímil de eventos. El cuento de hadas está emparentado con la leyenda, vinculada a realidades históricas, a personas y sucesos reales, pero es, a diferencia de aquella, de carácter simplemente anecdótico, transcurriendo en un periodo indefinido, de ahí sus formas habituales de incipit: “Érase una vez...”, “Había una vez...”. Provenientes de una tradición oral intangible sin ser reconocidos como un género en sí mismo, han evolucionado hasta las formas escritas con sus numerosas variantes que hoy se conocen. El término “cuento de hadas” se aplicó a partir de los preciosistas franceses, entre los que estaban Jean de La Fontaine y Charles Perrault, quienes aportan la estilística a los cuentos de la tradición oral, siendo Madame d'Aulnoy, quien propone la denominación francófona “Contes des Fées”. Comenzaron a asociarse a la infancia, a la que no estaban dirigidos inicialmente, desde que los hermanos Grimm titularan su colección como *Kinder-und Hausmärchen*, Cuentos de los niños y el hogar, consolidando el género. Algunos autores apuntan a que la naturaleza de un cuento no depende de si las hadas aparecen en él pero la presencia de la magia sí es un elemento diferencial: la transformación como rasgo principal del género. El trabajo de los hermanos Grimm influyó en otros recopiladores, a la búsqueda un espíritu de nacionalismo romántico. A finales del siglo XVIII y principios del XIX los cuentos de hadas estaban reconocidos como la más alta forma de la literatura oral. El cuento de hadas del Romanticismo alemán elevó aún más el nivel de estas fábulas a nivel estilístico sin sacrificar su simplicidad y encanto, apreciado incluso por las élites intelectuales, particularmente por permitir el acceso al mundo de la fantasía y a imágenes, símbolos y sucesos espirituales.

Nos dice Melinda Given Guttman⁵²⁷ que en los primeros cuentos de hadas de Bertha Pappenheim hay un movimiento pendular entre dos extremos existenciales, un sentido de realización y un sentido de vacío, entre el acoplamiento y el alejamiento, entre la generosidad de espíritu y la avaricia espiritual con una impresionante convergencia entre el lugar común y lo surrealista. Su disposición fantasiosa a la que aludíamos, encuentra en el cuento de hadas su forma perfecta. Toman mucho de la tradición de su época. Presentan mujeres valientes que corren riesgos pero que son convencionales en sus relaciones con la autoridad masculina, reforzando las imágenes estereotipadas de las figuras femeninas. Nos dice la autora que la escritura de Bertha Pappenheim, tanto en forma como en estilo, sigue las convenciones masculinas de la época. En sus primeros cuentos, una mujer soltera es caricaturizada como una virgen, una bruja o una extraterrestre. Los muchachos y los hombres tienen todos activos y significativas identidades contra las cuales lo femenino queda como lo “otro” pasivo. Los utilizó en sus primeras aproximaciones al mundo del trabajo social con huérfanos de los pogromos. Seguramente, nos dice Enigma, con la idea de que las circunstancias traumáticas y la marginación social podían ser de ayuda tal como su creación la había beneficiado tiempos de duelo y enfermedad.

Su debut como figura pública coincide con la publicación del caso de Anna O. en Los estudios sobre la histeria,⁵²⁸ quedando sin respuesta varios interrogantes como si los leyó, qué pensó sobre ello, si fue decisivo finalmente, para hacer despegar una larga y productiva carrera. Su mudanza a Frankfurt, seguida de su recuperación fue, de acuerdo a su primo Paul Homburger, un intento de escapar del estigma de la enfermedad mental de público conocimiento en Viena. La mantuvo en secreto, incluso entre sus allegados. Aparentemente destruyó todos los documentos relacionados con su enfermedad en su viaje a Viena de 1935, encomendando a sus familiares que no revelaran nada acerca de ella, incluso después de su muerte. De la época de la publicación de los Estudios sobre la Histeria es su primer libro –publicado bajo el seudónimo

527. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 115.

528. Loentz, Elizabeth, *Let Me Continue to Speak the Truth*. Bertha Pappenheim as Author and Activist, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 2007, cap. 6: Bertha's Pappenheim biographers.

de Paul Berthold— que se conozca: Pequeñas historias para niños, colección que es posible que ella leyera a su prima Anna Ettinger, quien la alentó a que se dedicara a la literatura. Estas historias, como sugiere Hirschmüller, pudieron ser historias de su “teatro privado”, historias de hadas con las que escapaba de la monotonía de su cotidianidad. Según la autora, algunas hacen alusiones literarias a episodios de su enfermedad. The pond sprite, por ejemplo, evoca el informe de Breuer sobre la génesis de su tos nerviosa, de la que concluye que aparece cuando escucha música y se siente culpable por desear ir al baile estando al cuidado de su padre enfermo. Hirschmüller relaciona la piedra del cuento con las alucinaciones con su padre y la calavera, y propone que el bailarín pudiera ser una amalgama entre Breuer y su padre. Que sus colegas no supieran de esta colección (muchos cuentos demostraban su temprano interés por la filantropía y el trabajo social) pudiera deberse a que asociaba esta colección con aquel tiempo aciago. Es curiosa la consideración que le merecen las firmas y que reflexionara sobre ello al afirmar que es imposible estampar dos firmas idénticas. Su primera colección de relatos de 1895 fue firmada —como decíamos— como “Paul Berthold”. Su traducción de Vindicación de los derechos de la mujer, de Mary Wolstonecraft de 1899, fue firmada como “P. Berthold” al igual que la pieza en tres actos Derechos de las Mujeres de 1900. En el mismo año publica El problema judío en Galicia, que firma como “P. Berthold”, añadiendo entre paréntesis su nombre completo, para pasar a firmar, a partir de entonces, sólo con su nombre.⁵²⁹ Es de señalar que ni Lord Byron ni Arthur Rimbaud necesitaron un seudónimo para abrirse camino en la sociedad decimonónica mortalmente rígida, pese a que sus vidas fueron extravagantes y trágicas, rozando la marginalidad,⁵³⁰ y a que Arthur Rimbaud podía permitirse proclamar que “la moralidad es la debilidad del cerebro”. Algunas grandes escritoras decimonónicas decidieron vestirse de hombres o cultivar cierta androginia para acceder a los cotos masculinos: bibliotecas, círculos literarios, escribir y publicar. George Sand era Amantine Lucille Dupin. “Nunca es tarde para ser lo que hubieras podido ser”, escribió George Eliot, alias de Marian Evans. Ellis,

529. Freeman, Lucy, *L'histoire de Anna O.*, Presse Universitaires de France, Vendôme, 1977, pág. 93-101.

530. Alexandrowitch, Silvia, Pioneras de la diferencia, Octubre 2013, http://elpais.com/elpais/2013/10/07/eps/1381160426_293455.html

Currer y Acton Bell fueron las hermanas Brönte a la hora de publicar su primer libro conjunto de poemas.⁵³¹

Hannah Karminski, su amiga y colaboradora más cercana de sus últimos años, planeaba escribir su biografía pero aparentemente murió en tránsito a Auschwitz, gravemente enferma. Había puesto a resguardo los documentos en Berlín pero fueron destruidos por el bombardeo aliado. Es imposible precisar cuánta de su obra se perdió definitivamente. Muchas obras de teatro y cuentos de hadas mencionados en su correspondencia se perdieron definitivamente. También se perdieron tres libros del Tsenerene –su traducción publicada sólo incluía el Génesis– y los diarios que llevaba. Gran parte de su amplia correspondencia sigue apareciendo, entre ella, la que mantuvo con Albert Einstein. Su obra está compuesta por muy variados géneros: cuentos de hadas, relatos, ensayos sobre temas sociales, judaísmo, derechos de las mujeres, trabajo social, etc., epistolarios, obras de teatro, poemas, canciones, aforismos y plegarias. El hecho de que haya quedado excluida del canon literario y haber gozado de poco interés literario póstumo parece estar en relación, según Elizabeth Loentz,⁵³² a la cercanía entre su escritura, su activismo feminista y su trabajo social. La crítica literaria alemana, según la autora, ha ignorado explícitamente la literatura programática y literaria, especialmente la que no comulgaba con la estética dominante en su época, o que trataba de asuntos de actualidad, catalogándola como literatura tendenciosa o utilitaria. Era bien conocida en los círculos judíos y sus trabajos aparecían frecuentemente en la prensa y publicaciones periódicas. Estaba en contacto con importantes intelectuales de la época con quienes mantenía correspondencia.

531. No eran sólo los hombres quienes las limitaban: tiempo antes “...en 1771, Sophie von La Roche, una alemana de buena sociedad, publicó una novela de éxito, *Madame Goethe*, la madre del poeta, declaró que había perdido la cabeza y que quería hacer la desgracia de sus hijos.” (...) ‘Escribir es perder la mitad de la nobleza’, comprueba *Mademoiselle de Scudéry*, quien por esta razón, publicó sus primeras novelas bajo el nombre de su hermano. (...) Casi siempre son estas mismas razones de necesidad las que llevan a otras mujeres, en otros países, a resignarse y convertirse en profesionales.” Ariès, Philippe y Duby, Georges; *Historia de las mujeres*, Tomo III, Madrid, Taurus, 1989, pág. 460-461 El quehacer diario de una escritora tampoco era cosa fácil como testimonia la vida de Jane Austin. Las mujeres no tenían habitación propia, como las hermanas de Freud, “lujo tan necesario para los creadores que Virginia Woolf lo convirtió en título de uno de sus libros”. Ariès, Philippe y Duby, Georges; *Historia de las mujeres*, Tomo III, Madrid, Taurus, 1989, pág. 463.

532. Loentz, Elizabeth, *Let Me Continue to Speak the Truth*. Bertha Peppenheim as Author and Activist, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 2007, pág. 8-9.

5.4.3 Institución

Durante toda su vida, Bertha Pappenheim se dedicó a la fundación y creación de instituciones que surgían de un análisis crítico de su necesidad y del estudio de otras instituciones que visitaba o le inspiraban. Algunas surgieron de su valentía a la hora de acoger aquello a lo que su comunidad o el Estado daban la espalda, que acometía con decisión, y que acompañaba luego con una revisión crítica constante. De ello resultaron proyectos e instituciones de sello conservador, y también, progresistas, rompedoras, que defendía con la misma convicción, tenacidad e ingenio.

Cuando comenzó su trabajo en el comedor social lo alternaba con lecturas para las niñas del orfelinato. En 1895, cuando le ofrecieron sustituir a la directora del mismo se ocupó de la educación y del futuro de las niñas, hasta entonces desatendido. Aparte de las clases de historia, geografía, de cultura artística y música, incorporó el canto para las mayores. Hacía visitas a museos e invitaba en pequeños grupos a su casa para ver los cuadros y los encajes que coleccionaba con su madre.⁵³³ En 1902 convocó a las mujeres que colaboraban en el orfelinato, mujeres ricas de su familia o amigas, para formar un grupo local que llamó Asistencia Femenina, a las que enseñó las herramientas básicas del trabajo social organizado, tal como ella lo concebía, formando comisiones para atender diferentes asuntos. Instituyó los “encuentros de los lunes” para discutir casos. Combatió la caridad, que entendía que no era beneficiosa ni para el filántropo ni para el beneficiario.⁵³⁴ Organizó un centro cultural y recreativo para aquellas muchachas que llegaban a la edad de tener que dejar el orfelinato bajo el nombre de Club de jóvenes donde había una biblioteca, se servían comidas observantes de la ley dietética judía, se daban conferencias de importantes oradores sobre los eventos mundiales, arte, literatura y temas sociales, como modo de continuar la educación de las jóvenes. Se sostenía con el aporte de sus miembros que también elegían delegados al consejo de administración. En 1904

533. Freeman, Lucy, *L'histoire de Anna O.*, Presse Universitaires de France, Vendôme, 1977, pág. 87. Es la única que menciona que dicha colección la hubiera hecho con su madre.

534. Freeman, Lucy, *L'histoire de Anna O.*, Presse Universitaires de France, Vendôme, 1977, pág. 114-115.

fundó la Liga de Mujeres Judías en la que ya hemos abundado. Para integrarla, sólo había que ser miembro del grupo de voluntarias local de Asistencia Femenina. Su cuartel general estaba en Berlín donde estaban centralizados todos los organismos judíos. Sus objetivos básicos eran sostener económicamente los hospitales y orfanatos judíos, y financiar la formación de enfermeras y trabajadoras sociales judías de las que había urgente necesidad en Alemania.

En 1907 fundó Isenburg, el hogar para acoger y dar instrucción a madres solteras y sus bebés, y a las jóvenes “débiles de espíritu” –jóvenes que no habían caído en la prostitución ni en el delito pero con tendencia hacia una vida errática, a la “alienación mental” o a la delincuencia– repartidas en tres edificios. Pensaba que una educación en un lugar tranquilo que incluyera el trabajo y el esparcimiento era mejor que la severidad implacable o la hipocresía. Su intención era que “no fuera una institución para jóvenes discapacitados en el sentido legal con un mármol conmemorativo ni una institución con notificaciones, regulaciones, tablillas, corredores, dormitorios y comedores de un colegio primario, con castigos y celdas y un dominante director, sino un hogar.”⁵³⁵ Invitó a participar en el proyecto a niñas del orfanato que se habían convertido en profesionales y con las que siempre siguió en contacto como Hélène Kramer. Prefirió esta localidad a Francfurt porque estaba en un estado del Reich alemán con una política más liberal hacia los extranjeros y las niñas apátridas que Prusia.

Dejó expresada la forma en que entendía debían concebirse las instituciones: “Creo que una organización viable puede existir sobre la base de una meta ética o espiritual, observando todos los detalles, la suma de todas las experiencias que pueden llevar a la meta, una voluntad incorruptible para no perder de vista la parte ética y, sobre todo, una continua fantasía inspiradora que mantenga el trabajo vivo... Puedo arriesgar que mantener eso sin imaginación es totalmente imposible, tanto como organizar absolutamente nada, y supongo que lo que he llegado a vivir en mi trabajo en los campos sociales, con una base y un contenido ético religioso, tiene

535. Jensen, E., Anna O. Un estudio del último período de su vida, Cuadernos clínicos nº 1, Actualidad psicológica, Buenos Aires, 1983, página 19.

su paralelo en los campos de la tecnología, la investigación científica y el comercio. Parte del talento para organizar se expresa, por lo menos en mí, en una rápida, aguda y crítica percepción que no se manifiesta solamente en el descubrimiento de los defectos sino también en reencontrar maneras y medios de aprobación. En el intercambio con la gente y en el trabajo, el coraje para expresar la propia opinión libremente es indispensable, lo cual puede, sin duda, crear una dificultad... La actividad espiritual de organizar me parece contener un elemento artístico. Para mí como ser humano, significa cuanto es exitoso. Necesariamente reacciono con odio contra los atropellos o destrucciones en una organización que yo he concebido y deseado, del mismo modo en que un pintor o un escritor reacciona cuando ve su trabajo destruido.”⁵³⁶

5.4.4 El salón recauchutado

Hacia 1815 cinco judíos consiguieron títulos nobiliarios y la esposa de uno de ellos, Fanny von Arnstein, también de gran sensibilidad social y filántropa, se convirtió en líder de uno de los salones intelectuales mas importantes de Europa. Sabemos que estos salones⁵³⁷ que florecieron a finales del siglo XIX y comienzos del XX significaron para muchas mujeres una “entrada en el mundo”, la única manera de aprender aquello que las familias, la escuela y el convento les vedaban, manteniéndolas en la ignorancia en tiempos en que sólo la mitad de las mujeres era capaz de firmar.⁵³⁸ En los salones de Europa, “...se impone algo más que respeto, porque allí impera lo novelesco. Al prohibir a las niñas los estudios serios, se las condenaba a la simple lectura de las obras de ficción, que, sin embargo, les estaban aún más prohibidas. Pero sin que las familias se apercibieran de ello, los antiguos cuentos que las nodrizas y las criadas contaban a las niñas transmitían a éstas el gusto por lo maravilloso, lo quimérico, lo novelesco. ¿Cómo, una vez maduras, se les pasaría este gusto, enfrentadas como se hallaban a la tan dura

536. Jensen, E., Anna O. Un estudio del último período de su vida, Cuadernos clínicos nº 1, Actualidad psicológica, Buenos Aires, 1983, página 16. Procedente del Blatter des Jüdischen Frauenbundes. XII, Julio Agosto de 1936, número especial de la publicación de la Liga de Mujeres Judías que le fue dedicado tras su muerte nunca reeditado.

537. de la Nuez, Paloma, Las mujeres en los salones de la Viena de fin de siglo. http://www.academia.edu/1586093/LAS_MUJERES_DE_LOS_SALONES_DE_LA_VIENA_DE_FIN_DE_SIGLO_con_M._J._Villaverde_2007_

538. Ariès, Philippe y Duby, Georges; *Historia de las mujeres*, Tomo III, Madrid, Taurus, 1989, pág. 443.

realidad de su destino?”⁵³⁹ Carentes como estaban de formación, estas mujeres que llevaron adelante los primeros salones, en general adineradas, se las habían ingeniado para instruirse, escuchando desde un rincón las lecciones que aprendían sus hermanos. Muchas de ellas enfermas, insomnes, sufrientes por su incapacidad de crear, sacaron el mejor partido de su posición y situación. “El doctor Du Boulbon, el de Proust, hubiera dicho que estas mujeres pertenecían ‘a esa familia magnífica y lamentable que es la sal de la tierra’ la familia de los nerviosos, a la que todo el mundo ‘nunca sabrá cuánto le debe y sobre todo cuánto han sufrido para dárse-lo.’”⁵⁴⁰ En esta tradición abrevaron en Francia las preciosas, así llamadas por el valor que daban a muchas cosas carentes de él: ellas, las primeras.⁵⁴¹ Es curioso que en el siglo XVII los salones sean designados, en Francia como en Italia, con el nombre de “conversación”. Cuando dejan de ser lugares pedagógicos y de galantería, y las mujeres ganan algo de libertad, se convierten en “cajas de resonancia para los autores, para los artistas y para las obras”,⁵⁴² acogiendo un público más intelectual.

Regentados por Fanny von Arnstein, Rachel Vernhagen, las Wertheimstein –madre e hija–, Berta Szeps-Zuckermandl, Eugenie Schwarzwald, la baronesa Sophie von Todesco o Alma Mahler en distintos periodos, congregaron a personalidades diversas, desde el Emperador Francisco José a extranjeros ilustres como Madame de Staël o Lord y Emma Nelson, a P. Alternberg, Hermann Bahr, H. von Hofmansthal, G. Klimt, O. Kokoschka, A. Schnitzler, F. Werfel y S. Zweig., Hugo von Hofmansthal, el pianista Anton Rubinstein, el filósofo Franz Brentano, entre otros y hasta los mismos Breuer, Freud y Theodor Meynert. Salvo excepciones, estas mujeres no tenían interés en la realidad política de sus ciudades ni participaban en actividades públicas. En sus salones no se acogían los ideales feministas moderados de la época. Como bien lo define Paloma de la Nuez, se trataba en general de mujeres de la alta burguesía

539. Ariès, Philippe y Duby, Georges; *Historia de las mujeres*, Tomo III, Madrid, Taurus, 1989, pág. 444.

540. Ariès, Philippe y Duby, Georges; *Historia de las mujeres*, Tomo III, Madrid, Taurus, 1989, pág. 449.

541. Caricaturizadas en exceso. La sátira de Molière deja ver también que la emancipación de las mujeres era imposible sin la instrucción.

542. Ariès, Philippe y Duby, Georges; *Historia de las mujeres*, Tomo III, Madrid, Taurus, 1989, pág. 466-467.

pertenecientes a familias de origen judío instaladas u oriundas de Viena, de alto nivel cultural en lucha por la movilidad profesional o social y, sobre todo, por su asimilación. Los judíos, por este motivo, o por una gran tradición y valor dado al estudio religioso, se volcaron en las actividades intelectuales con más empeño en cuanto se les abrió este camino que otros grupos sociales y, a veces, defendieron esa educación también para sus hijas.

No parece haber sido así en la familia de Bertha Pappenheim, cuya impronta ortodoxa marcó unos límites precisos reduciendo su preparación estética e intelectual a algo casi decorativo, destinado a mantener un estatus social—. Desde Constantinopla hacia 1911?⁵⁴³ “ahora, en lugar de estar casada como nuestro viejo sedergast (invitado a la fiesta) siempre deseado, su hija, viajando, está ocupada con ideas que no tienen lugar en el mundo de sus padres. Esto me molesta a menudo, pero ellos no hubieran sido capaces de prever mi desarrollo.”⁵⁴⁴ Luego, por su propio pie, se mantuvo estrechamente unida a la Comunidad judía, en parte, lamentando en muchas ocasiones su falta de alimento intelectual en su infancia y juventud, y en parte, manifestando cierta desconfianza por la formación profesional —no ocupacional— y por los libros. La idea tradicional del salón literario como lugar de liberación de la mujer no es muy ajustada, ya que si bien era un espacio de libertad y de cierto poder para las mujeres en un ambiente más igualitario, el papel de la mujer en él no dejaba de estar al servicio de los hombres cuidando la estética, velando por la amabilidad y la atmósfera agradable, pese a cierta búsqueda real de emancipación por parte de estas mujeres a través de la literatura. Paloma de la Nuez cita a W. Johnston quién se pregunta por qué estas mujeres tan dotadas no se dedicaban a algo más útil que “a servir café a los huéspedes”.

543. Jensen, E., Anna O. Un estudio del último período de su vida, Cuadernos clínicos nº 1, Actualidad psicológica, Buenos Aires, 1983, página 13. Extraído por la autora del epistolario de Bertha Pappenheim Trabajo de Sysipho. Las cartas fueron publicadas en 1924 bajo el título de Sisyphus-Arbeit. Una segunda parte fue publicada en 1929 intercambiando las letras a Sysiphus-Arbeit. En esta segunda parte la correspondencia reporta sobre estadísticas de nacimientos —su decaimiento—, control de natalidad, matrimonios mixtos y suicidios. No hemos localizado dicho párrafo enigmático en la edición francesa que, probablemente, la autora tradujera del alemán y que parece aludir a un antiguo pretendiente ya casado que recuerda la familia.

544. Jensen, E., Anna O. *Un estudio del último período de su vida*, Cuadernos clínicos nº 1, Actualidad psicológica, Buenos Aires, 1983, página 13.

Con la caída del Imperio alemán y la constitución de la república de Weimar en 1919, las mujeres obtuvieron el derecho al voto aunque no formaron un grupo parlamentario en el Reichstag. La Liga de Mujeres Alemanas se volvió más conservadora. Bertha Pappenheim a la edad de sesenta años continuó su trabajo en Isenburg y como presidente de la Liga de Mujeres Judías, que en 1919 contaba con 44000 miembros, el 20 por ciento del total de mujeres judías alemanas. El financiamiento del Hogar comenzó a ser el mayor problema ya que su rico círculo de filántropos y patrocinadores de Frankfurt estaba arruinado por la inflación de la posguerra que tuvo su peor pico en 1923, el mismo año en que Hitler escribió el *Mein Kampf*. Debió recurrir al American Joint Distribution Committee confiando en que conseguiría su apoyo dado que Felix Warburg, su primo, era un rico americano. Él ya la había respaldado económicamente en 1920 cuando el comienzo de la inflación amenazaba el financiamiento del Hogar. El trabajo en la posguerra se tornó extenuante. Antes de la guerra estaba enfocado a la atención de madres solteras y sus hijos. Después de la guerra extendió su atención al cuidado de los huérfanos del Este y del Oeste. Desde que la situación económica empeoró y había cantidad de “niños de la guerra” que acoger se benefició de la colaboración de la asociación de empleados que había creado. En agosto de 1920, Hitler anunció que el antisemitismo “científico” había probado el peligro que la raza judía representaba para los alemanes. En 1923 proclamó que “El judaísmo podía ser una raza pero no seres humanos. El Judío es la imagen del diablo”⁵⁴⁵ Grupos de adolescentes interrumpían la tranquilidad de la noche de las casas judías en Neu Isenburg. Bertha Pappenheim se empeñó en mantener las cuatro casas del Hogar ajenas al mundo exterior, preservando la educación y las celebraciones religiosas como un refugio estructurado alrededor de sus principios éticos y estéticos. Continuó con su actividad política como presidente y emisaria de la Liga que comenzó una campaña contra la tuberculosis infantil y organizó una Conferencia Internacional Judía para la Creación de la Tutela Internacional de los Niños Abandonados en 1924. Luego renunció a la presidencia de la Liga. Era la era de la “nueva mujer” y de las carreras profesionales femeninas. Bertha Pappen-

545. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 244.

heim no apoyaba la profesionalización del trabajo social que creía menos empático con el sufrimiento y que tendía a la burocratización. Apoyó a su continuadora como presidente de la Liga y renunció también a la cúpula directiva de la Liga Alemana de Mujeres en la que había creído poder contribuir para luchar contra el antisemitismo a través del acercamiento personal. Se dedicó a viajar investigando y buscando apoyos contra la trata de blancas.

En 1928 Bertha Pappenheim dio un discurso con ocasión del 25º aniversario del Club de Muchachas que ella había creado⁵⁴⁶ preguntándose: “¿Es una tragedia o una gracia envejecer y ser mayor? Es una tragedia cuando uno se da cuenta de que las cosas que todavía deseamos están en nuestra cabeza todavía como marcos por llenar... Pero ser mayor es una gracia en algunos momentos..., gracia, si uno siente que ha creado algo, que no ha pasado por las grandes cosas sin interés... En estos momentos siento gracia.”⁵⁴⁷ Eran tiempos de emancipación, ya no del gueto, sino del monopolio del poder de los hombres, pero como en tiempos de la emancipación judía, otros muros esperaban. Los enfrentó con una obstinada espiritualidad, que ella misma reconoció, en ocasiones, que no le permitió valorar la gravedad de las circunstancias que se avecinaban. Ese mismo año compró una pequeña casa cercana al Hogar que quería que sirviera como un centro de cultura judía, donde organizaba la tarde de los martes y el shabat, la noche de los viernes. La casa, de una arquitectura rústica, contrastaba enormemente con su interior, que había convertido en el de una casa patricia vienesa con sus flores, sus muebles, grabados de la Viena antigua, acuarelas y siluetas francesas decorando la escalera, coloridos papeles pintados, sofás con decorativos cojines, y ventanas desde las que se veían el jardín y los frutales entre las colinas. Las tardes de los martes eran conducidas a la manera de los salones tradicionales pero sin los artificios ni pretensiones, ni la presencia mayoritaria masculina característicos de los salones de su juventud en Viena y que emulaba

546. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 250.

547. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 250. “It is a tragedy or a grace to be old and to get old? It is a tragedy when one realizes what things we still want, which in your head are still like frames yet to be filled... But to be old in some moments is grace..., grace, if one feels that one has created something, that one has not passed by great things without taking an interest... in this moments I feel grace.”

en una versión singular. Tenía también un trasfondo religioso y político.⁵⁴⁸ Invitaba a sus colaboradoras en Isenburg a su casa a conversar, mientras enhebraba collares o disfrutaba arreglando encajes que había encontrado en las tiendas de segunda mano. Volvió incluso a tocar al piano a Mozart o a Haydn. Su círculo fue cambiando durante diez años pero algunas mujeres permanecieron constantes hasta el final. Las cenas que preparaba eran tan variadas como el diseño de sus collares que ofrecía como regalo y a los que daba nombres de fantasía como “Avellana”, “Viena” o “Eros”. Sus diseños eran elegantes e intrincadamente curiosos como sus encajes. Los veía más propios de llevar para una trabajadora social que las joyas pero que permitían sentirse igual de arregladas, y más aún con el ascenso del partido Nazi, que impuso la necesidad de pasar desapercibidas como mujeres judías.⁵⁴⁹ Sus collares se exhibieron, en 1932, en el Museo de Artes Decorativas de Frankfurt. Para esa ocasión la poetisa Margaret Susman escribió: “Las fuertes manos que por décadas sostuvieron la antorcha de la religión y la ética a través de las tempestades de la oscura noche del mundo son las mismas, finas y delicadas manos que crearon estos trabajos etéreos, florecientes y lúdicos que aquí nos deleitan. ¿No es esto una especie de milagro?”⁵⁵⁰ A su ancestro, Glückel von Hameln, le gustaba llevar collares de diferentes clases de perlas o de coral alrededor de su cuello. Los viernes estaban llenos de contenido espiritual en un ambiente democrático, en el que incitaba a hacer sugerencias y objeciones. En general era muy atenta con sus invitados, el ambiente cordial invitaba a liberarse de las preocupaciones mundanas y de las restricciones que imponían las circunstancias. Le gustaban también los cotilleos que introducía con la recomendación de ser discretas, para terminar en un “por supuesto, quiero decir, contar-

548. Los salones que lo antecedieron se erigían a las espaldas de la ciudad en términos políticos: “Y, sin embargo, las obras de estas damas no tenían, en conjunto, nada de subversivo. Es cierto que a menudo se deploraba en ellas la injusticia de la condición femenina, pero nunca se cuestionaba el mundo y la sociedad. Son varones (...) los que se atrevieron a describir muchachas pobres, que para dejar de serlo, no tenían más opción (...) que la prostitución.” Ariès, Philippe y Duby, Georges; *Historia de las mujeres*, Tomo III, Madrid, Taurus, 1989, pág. 464.

549. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 250-259.

550. En esa ocasión la poeta Margaret Susman escribió: “Las fuertes manos que por décadas sostuvieron la antorcha de la religión y la ética a través de las tempestades de la oscura noche del mundo son las mismas, finas y delicadas manos que crearon estos trabajos etéreos, florecientes y lúdicos que aquí nos deleitan. ¿No es esto una especie de milagro?” Del catálogo de la exposición *Laces and so on... Bertha Pappenheim's Collections at the MAK* 03.10.2007 - 16.03.2008, Schlebrügge Editor, Viena, 2008, pág. 35.

lo”.⁵⁵¹ Nadie se atrevió a confrontarla con el humor prevalente del final de su vida que se volvió ominoso con la persecución a los judíos alemanes. Si alguien aludía a ello, solía replicar que no estaban en el gueto y que los judíos no necesitaban más espacio que el espiritual que no conocía límites, incluso con el clima político de amenaza creciente, rehusándose a la desesperanza. El shabat era también la ocasión más importante en el Hogar, que ella se ocupaba de llenar del más alto sentido religioso y espiritual, con sus plegarias y ceremonias, pero también de convertir en una ocasión festiva con comidas especiales, canciones, lecturas, representaciones, discusiones, golosinas. En una de esas ocasiones dijo que si los judíos sólo hubieran contribuido a la humanidad con los diez mandamientos, eso sólo justificaría su existencia. Había establecido las Question nights donde los niños podían hacer preguntas o pedir explicación a palabras que no comprendían. En una de esas cenas recordó un viaje que había hecho a Roma y les habló de la Fontana di Trevi expresando el deseo de tener en Isenburg, una fuente de deseos.⁵⁵² Más tarde donó al Hogar una fuente llamada “La cigüeña exiliada”, –tal vez en alusión a su temprano relato “En el país de las cigüeñas”– de la que sólo sobrevivieron una foto y una descripción.⁵⁵³

Tal como se relata en Trabajo de Sysipho, en Salónica en 1911, conoce visitando los burdeles a una prostituta judía bellísima que no sabe leer ni escribir y que le causa una fuerte impresión. Esa noche sueña que quería hacer fundir sus botas de caucho porque le parecían pesadas. ““¡Chalaumes!’ habría dicho mi padre con un tono de reproche.” Chalaumes es una expresión en hebreo –chalomot– que significa sueños. El caucho se funde para su reutilización, proceso conocido como recauchutado. En el Hogar de Isenburg recibía muchas donaciones que a veces le causaban gran fastidio: cosas inservibles con las que la gente pretendía hacer obras de caridad. A pesar de ello alguna anécdota recoge su ingenio para “recauchutarlas”. Se

551. Given Guttmann, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 254.

552. Given Guttmann, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 259.

553. Given Guttmann, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 259-260.

trata justamente de unas gomas que finalmente utilizó para sujetar unos lavabos. ¿Acaso no se dedicó a recauchutar muchos destinos? Acaso no recauchutó –con arte– su propio destino de uno, o bien complaciente o bien sórdido, en uno menos pesado?

5.4.5 Inspiración

Elizabeth Loentz nos ilustra sobre un aspecto singular de la figura de Bertha Pappenheim,⁵⁵⁴ el de musa de dramaturgos, músicos, directores de cine, inspiración de caracteres o de personajes en el arte. La tragedia de Hugo von Hoffmansthal, *Elektra*, llevada a la ópera con música de Richard Strauss, el drama *Totentanz* de Frank Wedekind y el monodrama operístico, *Erwartung* –La espera– de Arnold Schönberg y Marie Pappenheim fueron escritas décadas antes de que Ernst Jones revelara que Anna O. era Bertha Pappenheim, por lo que la autora nos dice, que es probable que los autores estuvieran enterados de la identidad de Anna O. Hoffmansthal, Marie Pappenheim y Schönberg vivían en Viena, donde el vínculo entre Anna O. y Bertha Pappenheim era popularmente conocido, según su sobrino, Paul Homburger. Wedekind tenía fuertes conexiones con Viena. Escribió la *Danza de la muerte* o *Danza macabra* cuando se estrenaba en Viena su pieza *La caja de Pandora*, donde él mismo interpretaba el papel de Jack, el destripador. La danza de la muerte había sido publicada en *Die Fackel* de Karl Kraus.

El gran parecido de *Elektra* a la Anna O. de Breuer, dice la autora, parece ser deliberado. Hoffmansthal pidió prestado una copia de *Estudios sobre la histeria* a Hermann Bahr cuando estaba trabajando en *Elektra* donde dejó sus anotaciones y se mantuvo en estrecho contacto con él, mientras el mismo Bahr escribía *Dialogue on Tragedy* aplicando las ideas de Freud y Breuer a la tragedia griega.⁵⁵⁵ Algunos autores encontraron numerosos paralelismos entre *Elektra* y la

554. Loentz, Elizabeth, *Let Me Continue to Speak the Truth. Bertha Pappenheim as Author and Activist*, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 2007, capítulo *Freud and Anna O. at Conney Island: Bertha Pappenheim in art and fiction*.

555. Ellenberger, Henri, *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*, Editorial Gredos, Madrid, 1972, pág. 866-7 “Sabemos asimismo, por la correspondencia de Hofmannsthal, que este se interesaba por los *Estudios sobre la Histeria* como fuente para preparar su *Electra*. Quería que su heroína, en contraste con la de Goethe, fuera una especie de furia histérica. Hermann Bahr, que le había prestado su ejemplar del libro de Breuer-Freud, utilizó esta noción de la catarsis para su interpretación de las obras dramáticas”.

Anna O. de Breuer. Ambas histerias se desencadenan con la muerte del padre. Ambas desarrollan disociaciones de personalidad. Ambas expresan sus sentimientos de duelo por la noche, entrando en un estado auto hipnótico durante los cuales reviven el pasado y experimentan otra vez nítidos detalles de situaciones vinculadas al deceso de sus padres. Las dos experimentan aterradoras alucinaciones. Anna, según Breuer, está sexualmente poco desarrollada y sufre trastornos de la alimentación, Elektra está prematuramente envejecida y no siente nada parecido a lo que sienten las mujeres. Ambas tienen trastornos de la visión y dificultades para reconocer a la gente. Otros autores, nos dice Loentz, vinculan a Anna O. con Clitemnestra que padece de recuerdos reprimidos, incluso más que Elektra, dificultad para caminar, y como Anna O., tiene alucinaciones con serpientes y acusa alteraciones en el discurso. Loentz menciona a otros autores que sostienen que Hofmannstahl no buscaba ofrecer una versión literaria de sus contemporáneos Estudios sobre la Histeria sino que estaba interesado en modernizar un antiguo tema a una época secular, así como en investigar las relaciones entre la cura psicoanalítica y el tratamiento de la venganza y la culpa en la fuente griega. Loentz no menciona que en la versión de Elektra de Hofmannstahl, está omitido el ofrecimiento en sacrificio de Agamenón de su hija Ifigenia –motivo del asesinato por parte de Clitemnestra–, acentuando simplemente su carácter de adúltera, lo que realza aún más el apasionado duelo de Elektra y lo acerca al drama de Anna O. La descripción sórdida y degradada de Elektra tampoco es fiel a la tragedia de Sófocles.⁵⁵⁶ El énfasis en el papel de los sueños⁵⁵⁷ –como la muerte de Elektra– está ausente de la tragedia de Sófocles, y está escrita muy poco tiempo después de la publicación de *La interpretación de los sueños*.

Marie Pappenheim era una estudiante de medicina y poeta en ciernes en la época de su colaboración con Schönberg. En 1906, sus amigos, sin su conocimiento, le enviaron sus poemas a Karl Kraus que los publicó en *Die Fackel* bajo el seudónimo de Marie Heim. No queda claro de quién surgió la idea de la obra *Erwartung*, y Loentz afirma que elementos de

556. Strauss, Richard, *Elektra*, Teatro Real, Fundación del Teatro lírico, Comunidad de Madrid, 2002.

557. Wittenberg, Stella, *Hofmannstahl, un libretista de lujo, Elektra*, Teatro Real, Fundación del Teatro lírico, Comunidad de Madrid, 2002.

la biografía de Marie Pappenheim sugieren que Anna O. pudo haber sido el modelo del personaje de *The Woman*. Nacida en Pressburg como el padre de Bertha Pappenheim, podrían haber sido parientes y aunque no lo fueran, –la autora refiere que hay afirmaciones en los dos sentidos– ella era estudiante de medicina y su hermano psiquiatra, profesor de neurología, colaborador de Wilhelm Reich. Una postal enviada por Marie Pappenheim a Schönberg alude a una descripción de las visiones que “B.” le hizo. Pese a la controversia respecto de a quién perteneció la idea original, si eran parientes o si estuvieron en contacto, hay un extendido consenso entre varios comentaristas sobre ciertas coincidencias: las experiencias de amnesia y las alucinaciones con animales reptantes la alternancia con episodios de rememoración, monólogos que tienen lugar a la noche y ceden al alba, como los dos estados de conciencia en Anna O. Curiosamente, la obra queda así marcada por el enigma al igual que el caso. Jorge Camon Pascual, en su artículo “Schönberg unplugged: la mujer en la espesura”,⁵⁵⁸ nos dice respecto del bosque en el que la heroína se adentra buscando a su amado, y en el que se revela finalmente muerto, que el mismo Schönberg, escribe en una carta que es necesario que se vea a la mujer siempre en el bosque, para que toda la pieza puede ser comprendida como si fuera una pesadilla. Concluye su artículo citando las palabras de *The Woman*, su protagonista: “¿Qué debo hacer aquí sola?... En esta vida infinita... en este sueño sin fronteras ni colores... pues mis fronteras estaban allí donde tú permanecías... y todos los colores del mundo venían por tus ojos... La luz despunta para todos... ¿y para mí, sola, en mi noche?”, donde el clima de duelo es elocuente.

Mientras Elektra y Erwartung aluden al caso de Anna O., Totentanz de Wedekind aborda a la mujer en que se convirtió, a partir del retrato de Jones, ya aparecido. Como Anna O., la protagonista es una solterona, miembro de la Sociedad Internacional por la Supresión de la Trata de Blancas –Bertha Pappenheim ya era una figura clave en estas campañas a nivel alemán e internacional–. Como Anna O. está sexualmente poco desarrollada y tiene débiles impulsos eróticos, como Pappenheim es saludable y soltera. Si bien no hay fuertes evidencias de que Wedekind

558. Camon Pascual, Jorge, *Schönberg unplugged: la mujer en la espesura*, Revista Trama y fondo N° 18, 2005, página 140.

basara su personaje específicamente en Bertha Pappenheim sí puede vincularse a los estereotipos misóginos sobre las feministas de principios del siglo XX, vistas, según la autora, como histéricas cuyo activismo era una sublimación de sus insatisfechos impulsos sexuales, visión ampliamente compartidas entre los círculos más cultos y críticos de los que Karl Kraus era un gran portavoz.

Es impensable que Bertha Pappenheim no tomara contacto con estas obras aunque nunca las haya mencionado ni haya mencionado a Kraus con su romántica defensa de la sensualidad de la *Weiber* y de las prostitutas. Trabajo de Sisypho está lleno de referencias a estrenos, y a la dramaturgia contemporánea, así como a obras literarias y pictóricas. Menciona, entre muchas, la puesta en escena, ni más ni menos, que de Edipo por parte de Reinhardt, quien junto al mismo Hugo von Hofmannsthal, fundarán en 1920 el Festival de Salzburgo.⁵⁵⁹ Otra importante obra de ficción post Jones que retrata la relación Anna O.– Bertha Pappenheim es la película Freud de John Houston, estrenada en 1961, quien encargó el guión a Jean Paul Sartre. La protagonista, que inicialmente se llamaba Anna O., cambió de nombre y Sartre se desvinculó del proyecto. Otras piezas de teatro y novelas les sucedieron. Es curioso que la autora termine el capítulo indicando: “Todas estas imágenes se asemejan a Pappenheim hasta cierto punto y, a veces se superponen o se fusionan con la ‘real Bertha Pappenheim’, pero no hay una sola lectura o presentación que sea capaz de captar su totalidad”.⁵⁶⁰

5.4.6 Colección

Su temprana colección de relatos de 1888, *In der Trödelbude*, En la tienda de segunda mano, gira alrededor de los defectos de los objetos y cómo encuentran su camino en una tienda de segunda mano llevada por un hombre contrariado por la vida.⁵⁶¹ En la mayoría de

559. donde luego también colaborará como régisseur Herbert Graf –el pequeño Hans–.

560. “All of these images will resemble Pappenheim to some degree and at times overlap or merge with the ‘real Bertha Pappenheim’, but no single reading or rendering will capture her fully. Loentz, Elizabeth, *Let Me Continue to Speak the Truth*. Bertha Pappenheim as Author and Activist, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 2007, pág. 271.

561. Loentz, Elizabeth, *Let Me Continue to Speak the Truth*. Bertha Pappenheim as Author and Activist, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 2007, pág. 180.

las historias los defectos físicos son emblemas de honor. En él se encuentra el relato La historia del antiguo encaje donde una pieza es la evidencia de un milagro. Es una historia romántica donde uno de los protagonistas es finalmente director de un museo donde está expuesta la pieza.⁵⁶² Tal como su padre había coleccionado copas de oro y plata, que tenía expuestas en una vitrina Biedermeier, ella coleccionó piezas de encaje, objetos de hierro fundido, estatuillas de porcelana y de perlas, y piezas de cristal que tuvo expuestas por épocas en la misma vitrina.⁵⁶³ Consideraba su colección de encajes un gran tesoro: “documentos de artesanía femenina, gusto y cultura”⁵⁶⁴ y lo llamaba su “mohoso tesoro”. Se refiere a ellos en varias oportunidades y parecen constituir un objeto de alto valor simbólico. Abundan las referencias a los hilos y diseños, del mismo modo que su existencia está indudablemente anudada a su época y a sus raíces a partes iguales.

Conjugó sus numerosos viajes para recabar información sobre la situación de las mujeres judías en Europa Oriental y de los judíos del Este en general, cumplir funciones de representación buscando apoyos para la lucha contra la trata de blancas, llevar adelante proyectos específico como el apoyo a talleres de artesanía y encajes, con el coleccionismo de arte, que le permitía sobreponerse a la dura evidencia de su trabajo social. Según consta en el catálogo de la exposición del Museo de Artes Aplicadas de Viena –MAK– las “olía” en tiendas de antigüedades⁵⁶⁵ y de segunda mano; los buscaba entre marchantes y vendedores privados.

De los viajes que realizó por el Este de Europa, Balcanes, Palestina, Egipto y Turquía, testimonia su epistolario Trabajo de Sisypho, del que recogemos algunos pasajes relativos a su colección.

562. Pappenheim, Bertha, *In the Junk Shop and Other Stories*, Ariadne Press, Riverside, 2008, pág 36-43.

563. Freeman, Lucy, *L'histoire de Anna O.*, Presse Universitaires de France, Vendôme, 1977, pág. 279.

564. Loentz, Elizabeth, *Let Me Continue to Speak the Truth*. Bertha Pappenheim as Author and Activist, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 2007, pág. 244 “...my greatest treasure, documents of feminine artistry, taste and culture.” Un ensayo editado en París en, 1887, El bordado y el encaje, de Ernesto de Lafébure, también lo presenta como territorio privilegiado de las mujeres, donde “ella reina”, y como “...el más poético de los tejidos, (...) parece que lejos de velar la belleza, la rodea de una aureola tan vaporosa, o de un marco tan apropiado que ha seducido la imaginación de muchos poetas.” Facsímil de Editorial Maxtor, Valladolid, 2006, Página 7.

565. Laces and so on... *Bertha Pappenheim's Collections* at the MAK 03.10.2007 - 16.03. Schlebrügge Editor, Viena, 2008.

De camino a Salónica cree que podrá “...curiosear en las tiendas de anticuarios. Languidezco de encontrar alguna cosa de mi gusto...”.⁵⁶⁶

En Esmirna. “Antes de ayer descubrí pequeños trozos de encajes de ganchillo, ayer por la mañana, piezas de bellas pointes effilées à la aiguille, y ayer después del mediodía pequeñas piezas de rueca de diez técnicas y diez motivos diferentes. Este hallazgo me insumió un tiempo descabellado. Ayer, por ejemplo, en vez de escribir no paré de abrir mi pequeños paquete y contemplar, comparar, nadar de felicidad, justificando mi ‘posición’ a mis propios ojos –pero tal vez he de enmendarme y contentarme con una segunda clase en el barco, no renunciaré a ninguna pieza de encaje que me parezca digna de llevarme.”⁵⁶⁷

Mas tarde vuelve a reportar su adquisición: “Estoy muy excitada, tal vez también porque compré nuevos encajes –antiguos encajes de rueca entretejidos en seda de color! ! No pude contenerme, habría sido un crimen. La tormenta empeora, no podré partir finalmente el viernes y estaré obligada a comprar encajes en los bazares.” Al día siguiente: Encerré los encajes en la maleta y no los dejaré salir hasta haber acabado mi carta. Esto es lo que llamo control de sí!”⁵⁶⁸

Desde Varsovia: “Ninguna de vosotras –toquemos madera– me necesita (.) Ciertamente, tengo a veces nostalgia del país, pero ese país del que tengo nostalgia es mi hogar, mi mesa de trabajo, con su lámpara de petróleo, las divertidas siluetas de papel recortado, mis piezas de cristal multicolor, y sobre todo mis encajes, esas maravillosas variedades de figuras donde la materia prima es un hilo de lino bien fino y recto. Si no fuera enemiga de las comparaciones poéticas, y si las metáforas no fueran pobres, diría que nuestras vidas, deberían estar hechas de un material también fino, así como sólido y auténtico, debería estar entrelazado y entramado a veces de un modo simple, a veces complejo, a veces de manera estética y a

566. Pappenheim, Bertha, *Travail de Sisyphe, des femmes*, parís, 1986, pág. 56.

567. Pappenheim, Bertha, *Travail de Sisyphe, des femmes*, parís, 1986, pág. 121.

568. Pappenheim, Bertha, *Travail de Sisyphe, des femmes*, parís, 1986, pág. 124.

veces ética, es mi único anhelo: vivir una vida así. Detesto los dedos torpes que perturban mis bellos diseños, los rasgan o o enredan sus hilos.”⁵⁶⁹

Llegando a San Petesburgo se pregunta si encontrará en la asamblea general del Comité General contra la trata de Blancas a su antigua compañera de viaje, con quien emprendió el proyecto. “Si es así, tengo mi hilo de Ariadna.”⁵⁷⁰

En el año 1912 ofreció por primera vez su colección de encajes y piezas textiles en memoria de sus padres, al entonces Museo Austríaco de Arte e Industria de la ciudad de Viena, cuyo curador de textiles la visitó ese mismo año y reportó que se trataba de una “exuberante cantidad de encajes valiosos”. Trabajó en el catálogo de la colección, que entonces ascendía a 465 objetos, y en los términos de la transferencia. Ella insistía en la importancia de que fueran expuestos en su ciudad natal. Un nuevo encuentro iba a producirse cuando de desencadenó la primera guerra y el curador se retiró de su puesto en 1917. En 1918, su cuñada inquirió al museo si aún estaba interesado en la colección. La respuesta fue entusiasta y se convino otra cita con el entonces curador en ejercicio en 1920, quien añadiría al catálogo las piezas adicionales, encuentro que no se celebró. Mientras tanto Bertha Pappenheim depositó las piezas en cajas de bancos y retuvo solamente algunas piezas con ella, así como su también colección de hierro fundido. No hay constancia de la inspección ni de un catálogo adicional. Durante nueve años se interrumpe la correspondencia con el museo de Viena, periodo en el que ella ofrece la colección al museo de Frankfurt, a cambio de una suma o una renta vitalicia, ya sobrevenida la crisis económica de aquellos años. En 1928, cuando compra la casa antes mencionada en Neu Isenburg y enferma de cáncer, intenta nuevamente poner orden a su legado con la ayuda del cónsul general de Austria. En 1935 se reinicia el diálogo y se acuerdan los términos. Ya había expresado que no quería que “‘sus queridas’ cayeran en manos de los Nazis”, cuando Austria no estaba aún anexada. Ella misma acompañó la llegada de las piezas a Viena que se produjo

569. Pappenheim, Bertha, *Travail de Sisyphe, des femmes*, parís, 1986, pág. 241.

570. Pappenheim, Bertha, *Travail de Sisyphe, des femmes*, parís, 1986, pág. 252.

en mayo de 1935. Al dejar Viena de camino a Munich para ser operada de su cáncer de hígado, escribe: “No quiero llegar tarde a decir cuán complacida estoy de que antes de morir y de acuerdo a mi testamento de 1913, de saber que mi colección de encajes está ahora al cuidado de expertos investigadores en vuestro instituto. Igual de feliz de tenerlos deslizándose en mis manos pieza a pieza con todos mis recuerdos”.⁵⁷¹ En alguna carta en la negociación se hace alusión a la “cuestión judía” y ella responde: “Algunas incongruencias ideológicas que surgieron en nuestras conversaciones, no son de importancia para mí en el contexto en que hablamos de ello. Usted entenderá que yo tengo el honnour de mi linaje en alta estima.” Una carta del museo le hace saber que se está catalogando la colección completa de piezas textiles una vez finalizada la transferencia, y la última carta archivada es del cónsul general al museo informando el deceso de la donante de la colección, el 27 de mayo de 1936.

Su colección de textiles y encajes, de aproximadamente 1850 piezas, incluye encajes clásicos y encajes de bolillos de Italia, Francia y Bélgica del siglo XVI al siglo XVIII. Los siglos XIX y XX están representados principalmente por filigranas de Europa Central, producidas en las escuelas secundarias y por diseñadores conocidos como Franziska Hoffmanninger, Mathilde Hrdlicka o Leni Matthaei. También hay bordados, trajes y piezas de vestuario, trajes folklóricos, así como prendas que ella misma confeccionó.

Su colección de arte en hierro fundido consta de 70 objetos decorativos de la primera mitad del siglo XIX, principalmente joyas, pero también objetos decorativos que combinaban charme y fuerza –cualidades que ella veía reunidas en la persona de Mary Wolstonecraft, a las que aludió en varias oportunidades, y que tanto la había inspirado por la importancia que concedía a la educación de las mujeres.

571. Laces and so on... *Bertha Pappenheim's Collections at the MAK* 03.10.2007 - 16.03., Schlebrügge Editor, Viena, 2008, Schlebrügge Editor, Viena, 2008, pág. 17-18.

5.5 Cuentos⁵⁷²

I El molinillo de café

— Estoy segura de que todos os andaréis preguntando cómo alguien como yo ha podido acabar aquí— preguntó el molinillo de café mirando a sus vecinos de arriba abajo. En comparación con la pitillera sin tapa o la lámpara agrietada, no parecía tan decrepita. Después de todo, su recipiente de bronce para el café estaba pulido y brillaba como un espejo. Solo por las melladuras y porque le faltaba uno de los pomos del cajón se veía que el inevitable paso del tiempo se había cobrado su peaje con ese útil aparato de cocina. —Sí, la ingratitud es todo lo que podemos esperar de este mundo, ni en el más loco de mis sueño hubiese imaginado que... — al decir estas palabras, el molinillo de café se ahogó en sollozos con tanto sentimiento que la guitarra de la pared de enfrente, una criatura auténticamente sensible y compasiva, rasgó un suave acorde de acompañamiento. Los pesados suspiros hicieron que la manivela del molinillo se tambalease de un modo tan alarmante que dos botes de cola que compartían estantería empezaron a cuchichear entre ellos sobre si la recién llegada tendría algún tipo de terrible desorden orgánico. Pero un molinillo de café al que se le ha pedido que hable y que además tiene una profunda necesidad de desahogarse sabe cómo extraer el máximo de estos momentos de silencio, de modo que alzó su algo oxidada voz y comenzó la narración de su vida.

—Durante años he llevado una existencia absolutamente confortable y envidiable, en la cocina de una de las casas vecinas. Me hallaba en los dominios de un cocinero de edad avanzada que supo reconocer mi valía. Era tan apreciada que, y esto dice mucho sobre mi vida, tenía un poderoso sentimiento de ser útil, incluso necesaria, y ése es el sentimiento más reconfortante que alguien pueda experimentar. Dos veces al día, con una sonrisa, me tomaban de mi lugar especial y me colocaban cuidadosamente de nuevo en ahí. Me sacaban brillo con esmero dos veces a la semana, de modo que hubiera sido una ingratitud por mi parte no devolver a

572. Pappenheim, Bertha, *In the Junk Shop and Other Stories*, Ariadne Press, Riverside, 2008. Selección. Traducción de Adela Varela

cambio esos granos aromáticos que me confiaban perfectamente molidos. Pero puedo deciros que no era exactamente mi trabajo lo que hacía mi vida tan placentera. Mi alma también...— El molinillo de café se interrumpió un momento y suspiró de un modo tan profundo que la guitarra resonó.

— Sigue, sigue— resopló una botella de perfume, que había perdido hacía tiempo su tapón. — El alma tan frágil, tan dulce, ésa es la parte interesante ¿A quién le importa el café molido?— el molinillo fingió no haber oído este comentario y continuó su historia. Su voz tembló de modo totalmente voluntario, estaba en secreto encantada de que hubiera oscurecido, porque si hubiera proseguido con su confesión de amor a plena luz del día, se hubiera puesto completamente colorada y no habría ya nadie que le sacara brillo de nuevo.

— Bueno, pienso que quizá haya mencionado ya que mi sitio era la vitrina de la cocina. Permanecía allí siempre que mi viejo amigo no me necesitaba. Creedme, ninguno de vosotros ha visto un mortero así en su vida: alto, esbelto, ¡reluciente como el oro! ¿Pero qué relevancia tenía una apariencia hermosa en comparación con las virtudes que yo veía entonces en él?, ¡especialmente esa voz que tenía! Una vez leí una frase: un tenor divino, escrita en una lata de uvas pasas que el cocinero había traído a casa. No tenía ni idea de lo que eso significaba, pero creedme, ¡lo entendía todo! Viví días enteros de éxtasis, cada vez que se picaba pimienta o azúcar. Cómo bebía yo esos sonidos y más que nunca el día en que me dijo de lo más serio: ¡Te amo! ¡Qué día más feliz! Y desde entonces, procuraba colocar mi manilla a mi derecha pues la mano del mortero quedaba a su izquierda. Y cuando él cantaba en voz queda al rozarme tiernamente, ¡qué felicidad me producían esas dulces melodías! —El molinillo de café hizo una nostálgica pausa. Entonces un claxon viejo que estaba colgado en un gancho próximo, movido por un espíritu profético, empezó a cantar el edificante himno, que Dios te ampare del mal— pero como quería dárseles de antigüedad, pasó a la coral —Los designios del Señor son inescrutables—.

— Sí, lo has adivinado. ¡Tuve que separarme de mi amado! Escuchad cómo sucedió: Un día, no estoy segura de por qué, el viejo cocinero se marchó y una muchacha ocupó su puesto.

Yo había crecido acostumbrada a un trato amable, pero mis días de ser mimada se habían terminado. Había días en los que ni siquiera las melosas palabras de mi querido mortero conseguían aplacar mi miedo. Esta nueva cocinera era joven y bonita y al poco tiempo me di cuenta de que había abierto su corazón del mismo modo en que yo lo había hecho; pero la pasión que ennoblecía todo mi ser tenía justamente el efecto contrario en su tosca naturaleza. Un día en el que su novio no apareció en el mercado o donde fuese que hubieran acordado encontrarse, los utensilios de cocina tuvimos que sufrir sus celos y su desquiciamiento. Tiraba violentamente todo lo que encontraba a mano. Descargaba su rabia interior a golpes con los botes metálicos; los platos vieron su último día; los vasos tintineaban a difuntos; y mi mortero rechinaba tan agudamente que yo temblaba de pena y de admiración. Yo misma llevo todavía aquellas melladuras y perdí un tirador de mi cajón. Ya sabía yo que ese estilo de cuidado doméstico no podría ir muy lejos. Pronto sobrevino la catástrofe, y yo me convertí en el chivo expiatorio. La cocinera recibió una postal que la puso nerviosa como una gata. Me sacó de mi sitio una hora más temprano de lo habitual para moler el café de la tarde. Se sentó en una silla y me estrujó con una fuerza tan colosal entre sus rodillas que yo crujía por cada una de mis juntas. Me sujetó con un puño de acero, giró hacia su mano derecha y sostuvo la postal con la izquierda para asegurarse de la hora de la cita. De repente escuchó pasos, – ¡Dios mío, la Señora se acerca! – exclamó con horror, y antes de que me diese cuenta de lo que estaba sucediendo, embutió la tiesa postal en mi garganta y siguió girando mi manilla, con la expresión de no haber roto un plato en su vida ante los ojos de todos el mundo. Imaginaos lo mal que me sentí. Yo gemía y me quejaba del dolor. Emitía los sonidos más espantosos hasta que mi interior quedó tan atascado de tiras de papel desgarrado que me quedé muda e inmóvil. Esa bruta siguió girando sin piedad, mi manilla se rompió, y yo me convertí en un aparato inútil. Entonces, esa especie de mujer me puso violentamente de vuelta en la vitrina, de modo que mi desperfecto no pudiera ser visto desde abajo. Recuperé la consciencia y rápidamente me di cuenta de mi condición. Al principio, me consolé pensando en cómo el mortero iba a confortarme. No estaba familiarizada con la doblez de los tenores. Permaneció callado. No se dignó a aliviar mi sufrimiento ni con la más mínima mirada y esa misma tarde, empezó a cortejar a una voluptuosa lata de café. Después de

eso, quedé insensible a todo dolor. No me preocupaba qué fuese de mí y prácticamente no me importo nada cuando me trajeron a vivir a esta tienda de objetos usados. ¡Mi corazón no podía pasar por nada peor!—

— Así es la vida— dijo el viejo reloj de abuelo y la guitarra rasgó un acorde.

II En el País de las cigüeñas

En una pequeña localidad vivía una muchacha llamada Camila que estaba prometida a un joven. En otras palabras, que dado que él era su prometido y que ella era su novia, todo parecía indicar que pasado un tiempo se convertirían en marido y mujer.

Un día, estando ambos sentados uno junto al otro, mientras Camila cosía con dedicación su ajuar, hablaron acerca de su futuro, y se descubrió que en realidad él carecía de los medios necesarios para establecer un hogar. Así que le expuso a su prometida su plan de partir lejos de su hogar y de convertirse en un hombre rico lo más pronto posible. Camila comprendió que tenía razón y accedió, y así fue cómo, el joven partió.

Pasaron las semanas, los meses y Camila no tenía noticias de su prometido. Hacía tiempo que el ajuar estaba terminado y él seguía sin volver.

Con el paso de los años, Camila fue perdiendo la esperanza, y no sólo tuvo que enfrentarse al hecho de que algo le había sucedido a su prometido, a quien había amado con todo su corazón, sino que tuvo que renunciar, también, a su mayor deseo: ser madre. Siempre que veía cigüeñas revoloteando alrededor de su casa, no podía evitar suspirar porque esas inteligentes aves sólo gustan de llevar niños a aquellos hogares donde un padre y una madre estén ambos dispuestos a cuidar de los pequeños.

En el vecindario vivían algunos muchachos gamberros que no comprendían los tristes acontecimientos de su vida, y cada vez que Camila se asomaba a la ventana o salía a la calle, se burlaban de ella cantándole canciones sobre viejas solteronas”. Camila sentía dolor, pero no amargura, porque tenía buen corazón. Pero decidió dejar su hogar de siempre y mudarse a otra parte de la ciudad. Cuando iba a ver casas con el cartel de “se alquila” colgado, adoptaba una actitud diferente del resto de la gente. En lugar de mostrar malestar al preguntarle al casero si allí vivían niños pequeños, preguntaba por un apartamento cerca de una gran familia, y pronto encontró uno. Como satisfacía todas sus demás necesidades, no le llevó mucho instalarse muy cómoda y felizmente.

Lo que contribuyó enormemente a su sensación de bienestar fue que el patio o vestíbulo constituían lugares de reunión para los pequeños. Pronto se convirtió en su mejor amiga. La tía Camila, como pronto empezaron a llamarla los pequeños amantes de la diversión, se convirtió en una figura principal de la casa. Podía ayudar a los mayores en sus deberes y sabía cómo jugar con los más pequeños, bañarlos, vestirlos y darles de comer; hasta tal punto que a la pobre mujer del sastre, la madre de toda la bandada, le parecía como si un ángel bueno se hubiera instalado junto a ella.

Pero no sólo las personas advirtieron la afectuosa y benefactora influencia que tenía sobre los niños, también la cigüeña que retornaba cada año para traerle un nuevo pequeño a la mujer del sastre advirtió lo exquisitamente bien que la “Tía Camila” trataba a las pequeñas criaturas indefensas.

Un día, mientras las cigüeñas estaban volando en tropel en torno a los pináculos de la iglesia de la ciudad, tras haberse librado todas ellas de su lloroso cargamento, una comentó lo bien cuidados que estaban los niños que ella llevaba en una casa en particular, y señaló hacia abajo con el pico la casa del sastre. Elocuentemente, describió la afectuosidad y las cualidades de la Tía Camila y no encontró palabras suficientes para expresar su admiración. Sus hermanos cigüeñas le escuchaban solemnemente y alzaban una pata pensativos, pues no todos podían presumir de saber que sus pequeños estaban en tan buenas manos. Mientras se reunían e iban formando una gran bandada, algunas en la aguja del ayuntamiento y otras en los pináculos de la iglesia, se acercó repentinamente una enorme cigüeña negra proveniente del sur. Por el solemne batir de sus alas, las blancas cigüeñas se dieron cuenta inmediatamente de que traía un mensaje importante. Como si se hubiese producido una señal acordada, todas las cigüeñas elevaron el vuelo, se dirigieron hacia su hermano negro y le rodearon con un estrépito verdaderamente ensordecedor. Sin embargo, la cigüeña negra estaba tan exhausta del larguísimo vuelo que había realizado que durante largo tiempo, en medio de la salvaje conmoción, fue incapaz de responder a las preguntas que se le hacían. El pobre animal había venido de muy lejos, del País de las Cigüeñas.

Finalmente, consiguió recuperar el habla:

—Hermanos, tengo tristes noticias que daros.

—¿Qué noticias?— ¡Dinos! ¡Habla!— Un enorme alboroto provenía desde los tejados vecinos.

— Nuestra adorada vieja cigüeña madre ha muerto.

—¡Qué horror! ¿Cuándo? ¿Por qué? ¡Oh qué pena! y exclamaciones similares proferían las desesperadas aves, y el barullo que formaron fue tal, que la cigüeña negra tuvo que esperar un buen rato antes de poder continuar.

—No sé qué ha causado la muerte nuestra adorada vieja cigüeña, pero lo peor es que el desorden se ha adueñado del País de las Cigüeñas. Los niños lloran noche y día, y no hay nadie ahí capaz de hacerse cargo y cuidar de las cosas. Los hermanos cigüeñas que, al fin y al cabo sólo saben recoger a los pequeños en sus picos ya han empezado a fallar y a cometer las peores equivocaciones. Por ejemplo, uno les llevó un bebé negro a unos padres blancos, mientras otro depositó un pequeño bebé blanco en la choza de una mujer negra en África. Esto no puede seguir así. Por eso, me puse en camino y volé hasta aquí, donde sabía que muchos hermanos os reunís, debemos debatir el tema y buscar consejo. Tras este discurso, se produjo un largo silencio. Todas las cigüeñas se erguían sobre una sola pata, entristecidas. Aún así, ninguna fue capaz de articular sugerencia razonable alguna para poner remedio al caos en el País de las cigüeñas.

Finalmente, uno de los hermanos se elevó en el aire, alzó la cabeza, y comenzó a moverse ruidosamente para indicar que deseaba tomar la palabra. Todas las cigüeñas le miraron expectantes y comenzó a hablar:

—Queridos hermanos, dejadme que os recuerde en esta hora de gran necesidad que se ha abatido sobre la hermosa tierra de nuestros antepasados y que puede destruir la buena reputa-

ción que hemos mantenido durante miles de años, dejadme que os recuerde a la criatura humana de la que os hablaba hace poco. Tía Camila adora a todos los niños, puede cuidar de ellos, alimentarlos, sabe reñirlos y premiarlos, conoce su alimentación y su ropa; en mi opinión será la mejor persona para reemplazar a nuestra bendita vieja cigüeña.

– ¡Sí, sí! ¡Tía Camila es la mejor! ¡Ella puede ayudarnos!, exclamaron algunas de las cigüeñas.

– ¿Pero, querrá? preguntó una cigüeña cauta de entre el grupo

– Tendremos que preguntárselo, gritaron todos. La amiga de Camila, la que la había propuesto como madre del País de las Cigüeñas, prometió hablar con ella esa misma noche, y todas las cigüeñas se prepararon para partir tan pronto como recibiesen la seguridad que esperaban.

Era una preciosa tarde de otoño. Como cada día, Camila había estado ayudando a la mujer del sastre a acostar a los pequeños, ya se había retirado a sus aposentos y se hallaba asomada a la ventana abierta. Como su pequeña habitación estaba situada en una planta superior, disfrutaba de una preciosa vista sobre los tejados de la ciudad y hasta el campo distante. Contemplaba el surgimiento gradual de la luna y recordaba con una sonrisa cómo la pequeña Mimí había alargado sus manitas regordetas hacia esta bella pelota roja mientras Karl, Hanna, y la pequeña Anna, que eran lo suficientemente listos y mayores para darse cuenta de que era un objeto inalcanzable, y se reían con ganas de Mimí.

De repente, una bandada de cigüeñas voló desde encima del Ayuntamiento y se posó en los tejados vecinos. Una cigüeña aterrizó sobre el alero, junto a Camila, y comenzó a hablar.

Brevemente, describió la pérdida que se había abatido sobre el País de las cigüeñas, y habló de la confianza que Camila había inspirado entre las cigüeñas por su amor hacia los pequeños, y por último le suplicó que fuese con ellas a su País.

Tras el primer momento de estupor al escuchar semejante petición, se imaginó todos los pequeños en País de las cigüeñas sin cuidados ni supervisión, indudablemente hambrientos y llorando, y se apoderó de ella tal pena por ellos que pensó seriamente en ayudar a las pobres criaturitas. Sin pensárselo demasiado, declaró estar lista para convertirse en la enfermera principal del País de las cigüeñas.

La agradecida cigüeña le expresó su gratitud de la manera más educada, y cuando Camila preguntó cuándo y cómo tendría lugar el viaje, la cigüeña les hizo una indicación a sus camaradas con el pico, y rápidamente se acercaron todos. Cada uno de ellos sacó un paño de envolver de debajo del ala, pues toda cigüeña decente lleva uno consigo, lo sujetaron a la cintura de Camila, tomaron los dos ambos extremos con el pico, y antes de que ella se diese cuenta de lo que estaba sucediendo, se estaba elevando sobre la ciudad, llevada por las cigüeñas.

Al principio, Camila tuvo mucho miedo porque si las cigüeñas comenzaban a graznar, se habría precipitado al abismo y se habría quedado ensartada en los pináculos de la iglesia. Pero las aves eran muy conscientes de su responsabilidad. Silenciosamente, volaron con un poderoso aleteo de alas, cada vez a mayor velocidad, hasta que Camila perdió el conocimiento. No pudo ver cómo sobrevolaban pueblos y ciudades, lagos y ríos, valles y bosques, y cómo el aire iba volviéndose más cálido y aromático, de modo que al final se encontró en una parte del mundo completamente diferente. Cuando Camila recobró el conocimiento, se encontró en un prado junto a un enrejado confeccionado con barras altas y espigadas. Su amiga la cigüeña, estaba en pie junto a ella invitándole a entrar en su destino final, a través de una portezuela en el enrejado, que mantenía abierta para ella con el pico. Camila obedeció a su guía, y pronto, se desplegó ante ella una visión que jamás había presenciado en toda su vida. Tras atravesar un prado de suavidad aterciopelada cubierto de miles de flores de colores, se adentró en un bosquecillo densamente poblado por viejos árboles que se extendía a su derecha. Un curioso sonido llegó a sus oídos; dado que provenía de las ramas, pensó que serían pájaros anidados en las ramas que caían pesadamente. ¡Pero cuál enorme no sería su maravilla al descubrir que eran

niños lo que colgaba, haciendo resonar sus diminutas voces con todas las melodías posibles! Algunos se habían quitado la ropita, otros tendían al sol sus caritas, y la mayoría tenía las boquitas abiertas, y todos ellos parecían muy a disgusto. No hizo falta que la cigüeña le explicase que había llegado al País donde crecían los bebés en las ramas, de donde las cigüeñas los recogían constantemente.

Pero la cigüeña todavía tenía que explicarle otras cosas a Camila antes de que asumiese sus obligaciones.

En primer lugar, en medio del bosquecillo, había un gran estanque lleno de leche dulce, y en sus profundidades, las vides que crecían en los árboles habían echado raíces. Las raíces de esas vides eran profundas, y en el País de las cigüeñas sus pámpanos hacían de tetinas de goma como las que los humanos ponen en los biberones de leche. Cuando llegaba la hora en que los pequeños recibían su alimento, sencillamente se les ponía una raíz en las boquitas, y el lago de leche suministraba su dulce regalo. Cuando Camila supo esto, se apresuró de un árbol a otro y se ocupó de que saciaran su hambre y su sed. Al mismo tiempo, les alisaba las camisolas, les acariciaba el pelo, rubio, castaño o negro, y no podemos dejar de mencionar, que limpió unas cuantas naricillas que había quedado descuidadas desde la muerte de la vieja cigüeña madre.

Paulatinamente, las cosas se fueron apaciguando en el bosquecillo infantil. Una brisa mecía las ramas así que los pequeños se durmieron dulce y profundamente.

Entonces la cigüeña se dirigió a la izquierda y condujo a Camila hacia una muro donde había un larguísimo enrejado que recordaba al de un huerto. En ese enrejado, que recibía toda la fuerza del sol, colgaban muchos bebés morenos y negro, en una sección especial había dos o tres bebés idénticos colgando de una misma rama. Así fue cómo Camila supo de dónde venían los niños negros, los mellizos y los trillizos, y aquí también ahí demostró rápidamente su versátil y bendita eficacia. No muy lejos, había un campo donde crecían los lirios de grandes hojas blancas que en el País de las cigüeñas se usaban para confeccionar la ropita de los recién

nacidos. De este modo, la cigüeña guió a Camila por todo el reino. Una vez finalizado su tour, le preguntó si estaba realmente dispuesta a hacerse cargo de ese puesto tan difícil. Y cuando Camila dijo que sí, le dijo que se haría cargo de todo ella sola durante un año, transcurrido el cual volvería a preguntarle de nuevo.

Rápidamente fueron pasando los años porque ella siempre tenía algo entre manos. Pero los niños prosperaban tan bien gracias a los cuidados de Camila, se ponían tan rollizos y sonrosados, que tanto las personas como las cigüeñas estaban muy satisfechos, así que las cigüeñas se mostraron enormemente complacidas cuando terminado un año, Camila declaró que se quedaría en el País de las cigüeñas para siempre, ya que su más ardiente deseo estaba colmado y tenía multitud de niños. En realidad, se ponía triste cada vez que las cigüeñas se llevaban una tanda de sus pequeños, pero como no dejaban de nacer otros, se consolaba.

Supongo que la Tía Camila sigue en el País de las Cigüeñas y que seguirá allí para siempre porque, según dice la gente, aquel que trata con niños buenos nunca envejece.

III El hada del estanque

Era una tarde desabrida de febrero y las veredas que envolvían la ciudad como un deslumbrante marco discurrían ahora perdidas y abandonadas. El viento agitaba la superficie del estanque y las nubes cuajadas de nieve que surcaban el cielo se reflejaban sobre las incesantes ondas. De vez en cuando, la soledad se veía turbada por un ruido como de rascado en la arena, o por los pasos sordos de algún paseante, o por el sonido de baile que llegaba nítidamente desde una casa al otro lado de la calle. Entonces sucedió súbitamente que las olas, se hicieron más turbulentas y emergió una pequeña hada, su rostro fijo. Atraída hacia la superficie del estanque por los intrigantes sonidos, mirando tímidamente a su alrededor, tropezó con la mirada pétrea de la cabeza excavada en la fuente en el borde del estanque. La miraba con desdén, más maliciosamente de lo que acostumbraba cada vez que ella se atrevía a abandonar su oscuro hogar. Temblando de miedo, se zambulló de nuevo en el agua. No era su destino permanecer allí largo tiempo. Alguien abrió una ventana en la sala de baile y el alegre melodía se expandió más y más insistente sobre el estanque, haciendo salir a la pequeña hada de su casa.

Oculto a los ojos de su observador de piedra por las cañas, la pequeña hada observó la casa, donde se atisbaban figuras bamboleantes a través de las ventanas brillantemente iluminadas, no dejaban ninguna duda de que los humanos se estaban abandonando al placer de la danza. La pequeña hada pensó en lo maravilloso que sería dejar el mundo frío, sólo por una vez, sólo por un rato, volar hacia una habitación brillantemente iluminada, perderse en el torbellino embriagador de la música, guiada por una mano cálida.

Olvidó el temible castigo que le esperaba a cualquier hija que se atreviese a dejar el Reino de las Hadas y a ser reconocida por un hombre.

Impulsada casi inconscientemente por su anhelo, pero refrenándose aún, el hada se aproximó más y más a la orilla. Entonces, olvidándose de todo, con la mente en blanco, dejó su reino y corrió agitándose como una veta de bruma a lo largo de la calle hacia la terraza del

jardín de invierno desde donde los sonidos salían a la noche. Se deslizó silenciosamente, escondida tras el ramaje de las palmeras y de las camelias florecidas, y observó el ir y venir del salón de baile.

Los humanos pasaban delante de ella en remolinos, cada vez más hermosos en sus radiantes colores y con la alegría febril de la celebración, sonreían, asentían, hablaban, se abanicaban e invitaban. Todo parecía tan incomprensible y al mismo tiempo lo entendía. Durante un largo rato, la pequeña hada permaneció en su escondite, inadvertida. La extraña atmósfera, el intenso calor, la luz, el perfume de las flores, todo conspiraba para aturdirla, incapaz de pensar, presa de un único deseo que la poseía con toda sus fuerzas —el de que alguien viniera y la condujese al baile—.

Olvidó lo tímida y extraña que se sentía. De repente, se encontró, vestida como estaba, con su traje blanco, con el pelo flotando suelto en el que titilaban aún gotas de agua, de pie en una fila de jóvenes ansiosas por bailar.

Él era un hombre alto y guapo; una larga barba enmarcaba su rostro, desde donde unos ojos azul oscuro transmitían amor y ternura. El hada no alzó la mirada. La estrechó entre sus brazos y se alejaron veloces hacia las melodías más cautivadoras que había oído jamás. ¿Podría ese hombre sospechar siquiera con quién estaba bailando? ¿Tenía siquiera el presentimiento de que ella perteneciese a un mundo frío y oscuro que no podía abandonar sin castigo?

Bailó largo tiempo, en paz y en silencio, una y otra vez zambulléndose en el torbellino hasta que las últimas parejas se fueron retirando y la música se extinguió.

Cuando el hada se aproximó de nuevo al jardín de invierno, decidió reunir todo su coraje y darle las gracias a su pareja. Alzó la mirada e intentó pronunciar unas pocas tímidas palabras. Entonces, él advirtió que tenía los ojos verdes, unos ojos tan verdes como las cañas de la orilla del estanque. El hombre comenzó a temblar, le dio la espalda y se alejó de ella. Ahora, él ya sabía con quién había estado bailando y el hada supo que todo había terminado por completo. Huyó, con la esperanza de volver lo más rápido posible al estanque donde había nacido.

Pero, ante su desmayo, descubrió que había permanecido con los humanos demasiado tiempo. Durante horas y horas, el viento del norte había estado soplando con furia y una escarcha cruel había esparcido su gélido manto sobre el agua. La pequeña hada había sido expulsada de su hogar. Ahora la cabeza de piedra excavada en la fuente tenía algo de lo que burlarse mientras miraba al hada deambular desesperada alrededor de la orilla.

Estaba tan cansada. La tormenta le azotaba el pelo y el viento le desgarraba el vestido. La capa de hielo que la separaba de sus hermanas se hacía cada vez más gruesa. Con la luz grisácea del amanecer, la nieve comenzó a caer y la pequeña hada se desplomó débil y exhausta en el suelo, con la cabeza acurrucada contra una roca. Suavemente, los copos de nieve se iban amontonando, cubriéndolo todo, y como con lástima, también a la pequeña hada.

La escarcha y el frío reinaron durante mucho tiempo. Después de muchas semanas, el sol comenzó a recuperar su fuerza, y la nieve se derritió. Entonces, la cabeza de piedra excavada en la fuente advirtió la presencia de algo delicado, una pequeña planta verde floreciendo cerca de la roca a la orilla del estanque: una campanilla de invierno.

...su boca puso a flotar en el aire
de un atardecer dorado
el árabe hecho augurio
que como una flecha
ya había atravesado los mares
y llegado prístino a puerto.
Confirmó que los deseos se arrebatan
a la lengua del destino.

Ojalá / law šá lláh

CONCLUSIONES

6.1 Conclusiones teóricas

“...parecería un enigma menos opaco si no se mirara a través

de los ideales del *happy end* victoriano.”

Lacan, J., Homenaje a Marguerite Duras

“...déjese usted llevar por los impulsos de su naturaleza, pero nunca a medias. Si no puede usted ser una mujer buena y honrada, sea usted un demonio.

Sacher -Masoch, *La Venus de las pieles*

“–Mamá, ¿qué te gustaría ser si vivieras?”

Mafalda, Quino

6.1.1 Estilo

Schorske señaló que “Al concluir la primera guerra mundial, Maurice Ravel, dejó constancia en *La Valse*, de la muerte violenta del mundo del siglo XIX. El vals, tanto tiempo símbolo de la alegre Viena, en manos del compositor se convirtió en una frenética *danse macabre*. (...) Su grotesco epitafio sirve de simbólica introducción a un problema de la historia: la relación entre la política y la psique en la Viena *Fin-de-Siècle*.”⁵⁷³

En la primavera de 1872 Andersen se cayó de la cama y se hirió gravemente. Nunca llegó a recuperarse del todo. Poco antes de morir en Copenhague, unos años después del accidente, habló con un compositor sobre la música para su funeral pidiéndole que tuviera en cuenta que la mayor parte de la gente que caminaría detrás de si serían niños, por lo que el ritmo deberá ser corto como sus pasos.

Bertha Pappenheim dos años antes de morir, en 1934, escribió cinco auto-obituarios imaginados para distintos medios periodísticos, una especie de guiño literario a un escritor satírico –Kurt Tucholsky– quien en respuesta a un lector decía no saber cómo sería su obituario,

573. Schorske, Carl E., *Viena Fin-de-Siècle. Política y cultura*, Buenos Aires, Gustavo Gili, 1981, pág. 25.

pero sí saber cómo quería que fuese y que terminaría con un ¡Oh!⁵⁷⁴ Ella transformó esta expresión en un notable ritornelo en sus obituarios.

Para el *Noticias de Familia*, escribió:

Era una mujer que luchó por décadas, obcecadamente, por sus ideas. Ideas de su tiempo. Pero lo hizo de un modo y con un sentido que trataba de anticipar desarrollos que no eran del gusto de todo el mundo. ¡Qué pena!

Para el *Israelit*, una publicación judía ortodoxa, escribió:

Era, por descendencia y entrenamiento, una mujer ortodoxa. Se creía separada de sus raíces –obviamente bajo la influencia feminista revolucionaria. A menudo era hostil, pero no desafió sus orígenes. Con esa descendencia debiera haber hecho más por la ortodoxia—recordemos que su padre fue el fundador del Schiffschul de Viena. ¡Qué pena!

Para el diario *C.V. Zeitung*, una publicación judeo-germana patriótica, escribió:

Una mujer verdaderamente dotada, debido tanto a la esencia judía como a la civilización germánica; sin embargo, permaneció fuera de nuestras filas porque rechazó severamente las ideas que no le gustaban. ¡Qué pena!

La cuarta necrológica la escribió para una publicación sionista, *La Revista Judía*:

Una vieja y activa enemiga de nuestro movimiento, aunque nadie puede negar que tenía conciencia judía y fuerza. Se creía germana, pero era una asimilada. ¡Qué pena!

Finalmente, escribió para el *Blatter des Jüdischen Frauenbundes*, publicación periódica de la Liga de Mujeres Judías:

574. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 197.

En 1904 fundó una Federación para Mujeres Judías –su importancia no ha sido aún plenamente comprendida. Los judíos del mundo entero –hombres y mujeres– le deben su agradecimiento por este logro social. Pero lo negaron. ¡Qué pena!

Otro homenaje, póstumo realmente, podemos leer en el mismo sentido. Hacia los años ‘50 se emitieron una serie de sellos postales llamada *Helpers of Humanity* donde Bertha Pappenheim fue incluida. Lacan lo menciona en su Seminario XI, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*.⁵⁷⁵ Apareció en 1954, en la quinta serie, que incluía al creador de la Cruz Roja, al del movimiento Caritas Alemán y a algunos premios Nobel de la Paz, a instancias del rabino Leo Baeck.

Elizabeth Loentz reproduce las líneas de un debate intentando determinar si Bertha Pappenheim fue religiosamente ortodoxa y a qué tipo de ortodoxia pertenecía y afirma, finalmente, que Bertha Pappenheim no abrazó nunca ningún sello, ninguna etiqueta. También rehuyó los sellos entre las facciones políticas del judaísmo por considerar que lo debilitaban aunque le tocó vivir importantes cismas dentro de la Comunidad en Viena en los tempranos 1870, que precipitaron desacuerdos entra la junta reformista de la Comunidad y los judíos ortodoxos, especialmente con los ortodoxos húngaros de la Schiffschul, la sinagoga privada de la que su padre era miembro fundador.⁵⁷⁶ Ellen Jensen reproduce un pasaje de *Trabajo de Sisypho* de 1924 relativo a este tema. “Mi fuerza, sigo mi camino como me parece, digo lo que quiero y a quien quiero; mi punto débil: ninguna asociación, ninguna sociedad ha cambiado mi perspectiva o ha interferido en mi disposición de poner en práctica mis propuestas ni lo hará.”⁵⁷⁷ En 1933, cuando Hitler fue nombrado canciller de Alemania y el Parlamento aprobó el primer paquete de leyes raciales restrictivas de los derechos civiles de los judíos, Bertha

575. Lacan, Jacques. Seminario, Libro XI, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1986, pág 127.

576. Loentz, Elizabeth, *Let Me Continue to Speak the Truth. Bertha Peppenheim as Author and Activist*, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 2007, pág. 223.

577. Jensen, E., Anna O. –Un estudio del último periodo de su vida, Cuadernos clínicos nº 1, Actualidad psicológica, Buenos Aires, 1983, pág. 18.

Pappenheim ofreció hacerse cargo de la dirección de la Liga consciente de que necesitaba un líder con fuerte personalidad. Luego retiró su ofrecimiento por diferencias con la dirección en cuanto al coraje y a la lealtad. Se proponía como una mujer “que no es ni ortodoxa ni sionista, ni está bajo el sello, ni ligada al liberalismo o C.V., (...) permítannos intentar no ser débiles.”⁵⁷⁸

Bertha Pappenheim, también estuvo firmemente en contra del trabajo social asalariado. Melinda Given Guttmann la define como un híbrido entre dos modelos de trabajador social, el antiguo cruzado evangélico y el moderno armado de estadísticas. Llevaba meticulosos archivos pero nunca cobró un salario en sus veintinueve años en Isenburg. En 1912 incorporó un psiquiatra, Max Sichel, y ella misma, a la par, realizaba diagnósticos.⁵⁷⁹ Afirmó que mientras ella viviera el psicoanálisis no entraría en sus instituciones.⁵⁸⁰

Para estupor de su vecina y colaboradora en Isenburg, en la estación de tren de camino a Frankfurt le compró a un vendedor un sandwich de jamón –prohibido por las leyes dietéticas judías–, aclarando que no lo comería en su casa.⁵⁸¹

Se advierte –como una nota de estilo– su insoslayable curiosidad, interés, cercanía a los movimientos, surgimientos, innovaciones que sacudieron su tiempo, pero fundamentalmente, la nota crítica, la separación, la sensación de debilidad que aportaba la pertenencia declarada, la distancia de la que su ritornelo da cuenta, así como expresa su posición: la pena ante la evidencia de la insatisfacción. Estilo con el que marca cada campo de su actividad. Este escamoteo de la satisfacción en los diferentes campos, sostenemos que es una marca personal, su forma de localizarse como sujeto en un contexto cultural y social particularmente

578. “...who is neither Orthodox nor Zionist, neither stamped and bound liberal nor C.V., (...) let us try not to be weaker.” Given Guttmann, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 279.

579. Jacques Lacan, Seminario Libro XXIV, “*L'insu que sait de l'une bevue s'aile a mourre*”. Traducción de Susana Sherar y R.Rodríguez Ponte, para circulación interna de la EFBA, pág. 223-224.

580. “El psicoanálisis en manos de un médico es como la confesión en manos del cura católico. Depende del usuario y de su uso el que se convierta en una herramienta útil o en una espada de doble filo.” Appignanesi, Lisa, Forrester, John, *Las mujeres de Freud*, grupo Editorial Planeta, Buenos Aires, 1996, pág. 99.

581. Freeman, Lucy, *L'histoire de Anna O.*, Presse Universitaires de France, Vendôme, 1977, pág. 172.

complejo, dramático, sin desmerecer su obra de la que esta impronta se nutre. Fundamentalmente, una marca de estructura.

6.1.2 El obituario: crónica de la decepción

...Le style c'est l'homme: las afirmaciones de una persona pueden ser mentira, pero su esencia queda al descubierto por el estilo de su lenguaje.

Victor Klemperer, *LTl la lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*.

En la neurosis de transferencia, nos dice Alfredo Eidelsztein en *Las estructuras clínicas*,⁵⁸² nos encontramos con la situación que se presenta a todo hablanteser —como traduce el *parlêtre* lacaniano en el intento de no anteponer el ser al parlante, que en la teoría lacaniana pierde entidad en favor del goce que condensa, la casi nada de ser con que el significante marca el universo por el hecho del lenguaje—. Dicha situación comporta un sujeto que conoce sólo parcialmente dado que se localiza entre el hablanteser, su Otro —complejo de Edipo— y su A orden simbólico, estructura de lenguaje. El complejo de Edipo, al que ya nos hemos referido, designa el escenario de una generación que en relación a la siguiente, da cuenta de las posiciones asumidas frente al deseo y a las preguntas fundamentales que testimonian de ello: ¿qué es un hombre?, ¿qué es una mujer?, ¿qué es un padre?, ¿qué es un hijo?, —entre otras—, con cuyas renuncias y claudicaciones se verá la tercera generación en caso de producirse la interrogación. Como decíamos, en el caso de la neurosis de transferencia, tomando como punto de partida la fórmula del fantasma $\$ \diamond a$ se producen una serie de modificaciones. Se sustituye el objeto particular del deseo - el *a* - por la demanda (**D**) que es siempre demanda del Otro por el hecho de ser hablantes, y donde el hablanteser se identifica con el sujeto en tanto - ϕ , es decir, como portador de la falla y no como sujeto del inconsciente en el inconsciente, como lo encontramos en la fórmula de la pulsión, con la que no debemos confundirlas. Es un movimiento inaugural de la cura en la que el deseo se encuentra elidido o aplazado, en favor de lo que el Otro

582. Eidelsztein, Alfredo, *Las estructuras clínicas a partir de Lacan, vol. II. Neurosis, histeria, obsesión, fobia, fetichismo y perversiones*. Letra Viva, Buenos Aires, 2008.

demanda en virtud del lazo de amor. No nos encontramos al nivel de la pregunta por la localización del sujeto en el inconsciente. El neurótico, por amor, vela la falta del Otro renunciando a su deseo y al mismo tiempo dicha impotencia le impide encontrar lo que quiere: lo que encuentra es lo que el Otro demanda. Es decir, que en la neurosis de transferencia, la vía del deseo en principio no está habilitada, requiere de la operación de la fórmula del fantasma que pone el objeto particular en juego y vela a su vez por la ficción. Es en la medida en que la vía del acto del deseo está inhabilitada que el síntoma ocupa su lugar, lo cual supone un “falso acto”.

“La histeria consiste en aquella relación con el Otro en la cual se ama la posición derivada del barramiento o fading causado por la alienación significativa. Así en la histeria se ama “no ser” con relación al Otro; el mensaje dirigido al Otro es “Yo no soy ni esto, ni eso, ni nada”. Modalidad que intenta resolver la falla del Otro teniendo en el horizonte la falta del A. Se podría decir lo mismo de la siguiente forma: “¿Qué soy yo?”, por efecto del $\mathbf{\bar{A}}$ se convierte en la neurosis de transferencia en “¿Qué quiero?”⁵⁸³ Cita a Lacan en *Subversión del sujeto...* “La particularidad en la histeria es “que el deseo sólo se mantiene por la insatisfacción que aporta escabulléndose como objeto.”⁵⁸⁴ Las fórmulas del fantasma obsesivo e histérico son modificaciones de la fórmula del fantasma tal como opera luego de la cura de las neurosis y –tal como las plantea Lacan en *Subversión del sujeto*⁵⁸⁵– permiten comprender la incidencia de complejo de castración en el resorte de la transferencia. La sección encerrada entre paréntesis resulta lo desconocido –no inconsciente– en tanto se cede al Otro, a su demanda, es decir, que obra una degradación del deseo en favor de la demanda del Otro. Las fórmulas escriben dicha degradación. En el caso de la histeria, tenemos:

583. Eidelsztein, Alfredo, *Las estructuras clínicas a partir de Lacan, vol. II. Neurosis, histeria, obsesión, fobia, fetichismo y perversiones*. Letra Viva, Buenos Aires, 2008, pág. 97.

584. Lacan, Jacques, Escritos, *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, Siglo XXI editores, Tomo 2, Buenos Aires, 1985, pág. 804

585. Lacan, Jacques, Escritos, *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, Siglo XXI editores, Tomo 2, Buenos Aires, 1985.

$$\underline{a} \diamond A$$

$$- \phi$$

En dicha fórmula se aprecia que el sujeto se ofrece como objeto sexual para el Otro en un esfuerzo por completar y reparar el Otro absoluto (A), imaginizando la castración como propia, es decir, asumiendo una falta en el propio cuerpo, pagando con su persona, lo que obtura la posibilidad de que el objeto *a* se aloje en el campo del Otro y pueda operar. Este Otro absoluto se erige en un amo al que se le atribuye el saber y que impide el desvanecimiento del sujeto, así como la dialéctica del objeto del deseo.

O sea que “La maniobra en juego en la neurosis de transferencia no consiste en intentar remediar la falta estructural, la falta implicada en el deseo del Otro, A barrado, sino en rectificar la ausencia o claudicación del Otro en relación al acto, que le hubiese dado, en la historia, estatuto de objeto a la falta deseante. Es claro que esta última falla es posible debido a la existencia de la falta lógicamente primera o estructural. Consecuentemente, el A en las fórmulas histérica y obsesiva no inscribe que ‘el deseo del hombre es el deseo del Otro’, sino la sustitución del objeto del deseo en su condición particular por el intento de enmendar la caída del Otro.”⁵⁸⁶

Para sostener que el Otro sabe y que no hay saber no sabido, en cuyo caso se instituiría en S2 el otro significante, hace falta aislar al S1 en un intento de escapar del bucle S1-S2, “verdadero causante del factor alienante”⁵⁸⁷, lo cual se logra en el Ideal del Otro o Uno del Otro, que Freud nombró como Ideal del Yo. “Si hubiese un significante que operase solo, brindaría identidad, que sería la misma con la que este significante contaría y así sería capaz de significarse a sí mismo. (...) De esta forma, el A pasaría a estar completo, en el sentido de que no carecería de la posibilidad de brindar identidad.”⁵⁸⁸ Se trata de una identificación sacrificial dado que lo

586. Eidelsztein, Alfredo, *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*, vol. II. *Neurosis, histeria, obsesión, fobia, fetichismo y perversiones*. Letra Viva, Buenos Aires, 2008 pág. 112.

587. *Ibidem* pág. 120.

588. *Ibidem*.

que está en juego es “cumplir con lo que para el Otro sería lo idealizado en el proceso de renuncia y ocultación del deseo.”⁵⁸⁹ De ello se deriva el no ser nada frente al Otro. “En la histeria, el “no ser” frente al Otro, que se manifiesta como rechazo de todo lugar simbólico, imaginario o real que el hablante puede llegar a ocupar o representar para el Otro u otros que bregan por aportarlo —que parece coincidir con la condición particular—, en realidad no es más que excepción. (...) “Propongo que lo que está en juego en la histeria es más una ‘excepción histérica’ que una ‘identificación histérica’; al menos destaco que la segunda responde a la primera.”⁵⁹⁰ Se trata de una elección basada en el ‘Yo no, el Otro sí (...) que Lacan propone designar como ‘sutilización’”.⁵⁹¹ “Si es la excepción la posición a la que se llega en la relación con el Otro como consecuencia de la elección “Yo no, el Otro sí” (...) el **A** tiene para la histérica un sentido absoluto pero como no puede evitar encontrarse al signo Φ “verán que para ella nunca se trata más que de un juego complicado con el que puede, por así decir, utilizar la situación, deslizando donde es preciso el ϕ , el phi minúscula del falo imaginario.”⁵⁹² De este modo, del lado del sujeto se intenta un vaciamiento del ser y del lado del Otro, la supuesta completud en la que la falla ha sido escamoteada.

Dice Lacan, en el Seminario, Libro X, *La angustia*, en su Sesión del 5 de Diciembre de 1962, respecto de esta maniobra y a colación de Anna O.:

A la bella carnicera le gusta el caviar, desde luego, pero no lo quiere, porque eso podría proporcionar demasiado placer al gordo bruto de su marido, quien es capaz de tragar eso con el resto: ni siquiera es eso lo que lo detendrá. Ahora bien, lo que interesa a la bella carnicera, no es de ningún modo, seguramente, alimentar a su marido con caviar; porque, como se los he dicho, él le añadirá todo un menú, ya que tiene un gran apetito, el carnicero. Lo único que le

589. *Ibidem* pág. 121.

590. *Ibidem* pág. 124.

591. *Ibidem* pág. 125

592. Lacan, Jacques, Seminario Libro VIII, 1960-1961, La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte, para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, pág. 125.

interesa a la bella carnicera, es que su marido tenga ganas de la pequeña nada {du petit rien} que ella tiene en reserva.

*Esta fórmula, completamente clara cuando se trata de *la histérica*, confíen en mí hoy, se aplica a todos los neuróticos. Este objeto a, funcionando en su fantasma, y que sirve de defensa, para ellos, contra su angustia, es también, contra toda apariencia, el cebo con el cual consiguen al *otro*. Y, gracias a Dios, ¡es a esto que debemos el psicoanálisis!*

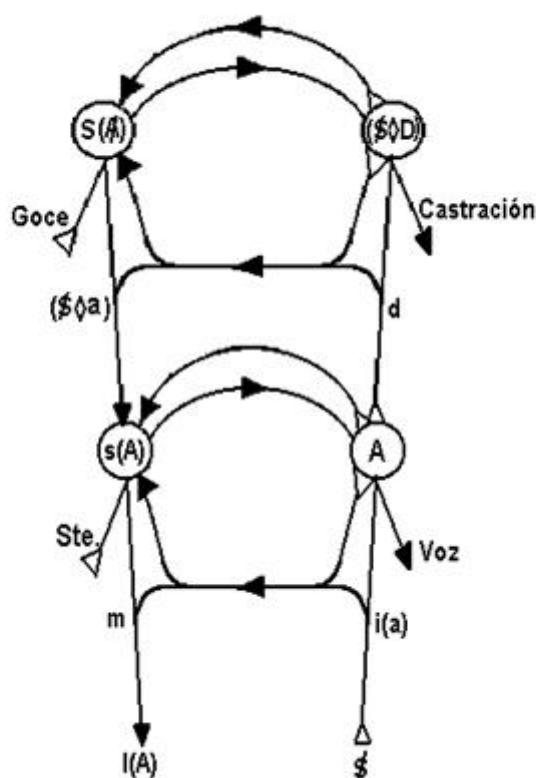
*Hubo una tal Anna O. que algo sabía de eso como maniobra del juego histérico, y que presentó toda su pequeña historia, todos sus fantasmas, a los Señores Breuer y Freud, quienes se precipitaron en eso como pescaditos en el agua. Freud, en la página, ya no sé cuál, *231*, de los Studien über Hysterie, se maravilla por el hecho de que, en Anna O., sin embargo, no había la menor defensa: ella daba todo lo suyo así, ¡ninguna necesidad de encarnizarse para obtener todo el paquete! Evidentemente, él se encontraba ante una forma generosa del funcionamiento histérico, y es por eso que Breuer, como ustedes saben, lo sintió pasar muy rudamente, pues él, con el formidable cebo, tragó también la pequeña nada {le petit rien}, y puso cierto tiempo en regurgitarla. ¡Después no se mezcló más con eso!*

*Felizmente, ¡Freud era neurótico! y como a la vez era inteligente y valeroso, supo servirse de su propia angustia ante su deseo — la cual estaba en el principio de su ridículo apego a esa imposible buena mujer que, además, lo enterró, y que se llamaba Señora Freud — y supo servirse de ella *para proyectar* sobre la pantalla radiográfica de su fidelidad a ese objeto fantasmático, para reconocer en él, sin pestañear siquiera un instante, lo que se trataba de hacer, a saber: comprender para qué servía todo eso, para admitir muy bien que Anna O. le apuntaba perfectamente, a él, Freud. Pero él era evidentemente un poquitito más duro de conseguir que el otro, Breuer. Es precisamente a esto que debemos haber entrado, por medio del fantasma, en el mecanismo del análisis y en una utilización racional de la transferencia.⁵⁹³*

593. Lacan, Jacques, Seminario Libro X, La angustia (1962-1963), traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte, para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Sesión del 5 de Diciembre de 1962

6.1.3 Las etapas de la vida⁵⁹⁴

Nos dice Alfredo Eidelsztein⁵⁹⁵ a partir de la lectura de *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*⁵⁹⁶ que “...el grafo del deseo inscribe la lógica de las ‘vías’ del discurso y del ‘desfiladero’ del significante.” De él nos valdremos para intentar una lectura clínica de lo que posibilitó la cura de Bertha Pappenheim con Breuer y que constituye materia del mito del psicoanálisis y en el psicoanálisis. (*fig. 1*)



594. véase: https://es.wikipedia.org/wiki/Cultura_jud%C3%ADa#/media/File:Lebenslauf_Oblate.jpg

Estampa con Las distintas etapas de la vida de un judío, Alemania, 1905-1910. La cromolitografía en cuestión pertenece tanto al arte asquenazí como al folklore visual del pueblo judío. Nótese que la "lectura" de esta imagen —que incorpora una inscripción con cuatro palabras alemanas— solo tiene sentido si se hace de derecha a izquierda, tal como sucede con los textos que presentan caracteres hebreos. La inscripción alemana *Von Stufe zu Stufe* significa precisamente "De una etapa a otra".

595. Eidelsztein, Alfredo, *El grafo del deseo*, Letra Viva, Buenos Aires, 2005, pág.115.

596. Lacan, Jacques, *Escritos, Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, Siglo XXI editores, Tomo 2, Buenos Aires, 1985.

Partimos de que es a consecuencia de la demanda que se produce una desviación de la necesidad, lo que se conoce como la alienación de la necesidad, es decir, se produce una primera inversión que es el efecto estructural que produce toda demanda. Son dos las inversiones: el sujeto recibe su propio mensaje desde el Otro, y lo recibe desde el Otro en forma invertida. “Justamente Lacan dice que si la necesidad es determinada por la demanda, la consecuencia es que la necesidad le terminará por venir al sujeto del Otro; se aliena. La necesidad no es más del sujeto, es del Otro, lo que obviamente la desnaturaliza en forma absoluta.”⁵⁹⁷

La demanda no es demanda de una satisfacción determinada sino demanda de presencia de la madre, ya que ella encarna el lugar potencial en el que podrían colmarse las necesidades y, a su vez, el lugar en el que está el lenguaje, lo que la inviste de un poder: el de privar a las necesidades de aquello con lo que se satisfacen para el niño y de cambiarlo por la presencia, no sin un resto. Demanda que encontramos en la cura, en un circuito peculiar:

En el Seminario *La angustia*, Libro, X, Lacan dice: “El verdadero objeto que busca el neurótico, es *una demanda que él quiere que se le demande*. Quiere que se le suplique. Lo único que no quiere, es pagar el precio.(...) Evidentemente, se dieron cuenta de que, como él no quiere dar nada, esto tiene cierta relación, también, con el hecho de que su dificultad es del orden del recibir —él quiere que se le suplique, les decía, y no quiere pagar el precio— mientras que, si precisamente quisiera dar algo, eso andaría. (...) Por este hecho, entramos en el juego por donde él apela a la demanda. El quiere que ustedes le demanden algo, como ustedes no le demandan nada —es eso, la primera entrada en el análisis— él comienza a modular las suyas: sus demandas vienen ahí, al sitio Heim...”⁵⁹⁸ de la mano de la agresión. El neurótico ofrecerá algo de su síntoma —no así su angustia— apelando a la demanda Agotadas todas las formas de la demanda, veremos aparecer la relación de castración.

597. Eidelsztein, Alfredo, *El grafo del deseo*, Letra Viva, Buenos Aires, 2005, pág 53

598. Ibídem.

El resto en juego en la necesidad que no pasa a la demanda será el resto articulado pero no articulable que constituye el objeto particular, objeto *a* causa del deseo, abolido por el atravesamiento por la demanda. Ante la inexistencia del significante que representa al sujeto en el Otro (**A**) el sujeto se identifica al Ideal del yo o Uno de A, **I (A)** que lo rescata de esta falta de representación, negando que se trate de un “entre dos” significantes. Lo rescata haciendo que es Uno, se hace insignia de la omnipotencia del Otro.

“Es la única forma de la omnipotencia que puede rescatar al sujeto. Se trata de la lógica del Uno (función fundamental del ideal) Uno de la totalidad, diferente del uno de la cuenta (1+1), o sea, que el sujeto queda atrapado entre el cero (**\$**) y el uno **I(A)**. El sujeto se abraza a la identificación primaria del Ideal del yo que le da una cierta consistencia en el significante. Esta identificación primaria es una identificación alienante. A su vez, provee al Otro (**A**) de la omnipotencia de que creemos está investido quien encarna el lugar del Otro. Es un poder oscuro porque está inscrito en un significante aislado, que de vincularse a otro significante perdería su omnipotencia. Dicho significante aislado, por el hecho, justamente de no estar vinculado a otro significante, es en realidad una insignia que aporta una identidad alienante y propicia la aparición del sujeto a través de una versión inaugural: “el dicho primero.” Un sujeto surge de una versión, que produce, por retroacción el tiempo ‘anterior’, el del fading.”⁵⁹⁹ Una salida posible de esta identificación simbólica la aporta la identificación imaginaria: la imagen del otro y del yo **i(a)** –que es en realidad subsidiaria del Uno del significante– con su dialéctica agresiva cuya función es el desconocimiento de toda trascendencia, del lo otro como fuente del yo. Captura ocultando su duplicidad.

Ni la identificación simbólica –el Uno del Otro, insignia de la omnipotencia del Otro, ni la identificación imaginaria– vía imagen del otro, yo ideal, **i (a)**, aportan una auténtica salida.

Por lo tanto, por la vía del ideal, o se encalla en el circuito mortífero, petrificante, del Ideal del Otro del **I (A): A - I (A)**, o se sigue la dialéctica significante, desplazamiento infinito

599. *Ibidem*.

de la significación: de **s (A)** a **A** bajando de **i (a)** hacia **m**, relanzándose otra vez desde la significación del otro, **s (A)**, produciéndose un atrapamiento en el desplazamiento infinito de la significación con su ritornelo estructural: “yo soy/yo debo ser” en la infructuosa búsqueda de significación del yo, de dar un ser al yo.

A través de ninguno de los dos circuitos se accede a lo nuevo, a lo otro, nos dice Alfredo Eidelsztein. Se trata de una *impasse* para el sujeto. No inscriben la falta en ser en la relación de objeto. No hay articulación entre significantes y el significante por sí solo no puede conducirnos a la cosa, por lo que hay imposibilidad de saber del deseo. El deseo (**d**) se inscribe en un más allá del Otro que es un más allá de toda demanda porque no se localiza en ninguna línea sino en el entre líneas donde se encuentra el fantasma como tapón del entre líneas. Ninguna demanda puede llegar a cubrir el deseo, es justamente, aquello que escapa a la demanda. La salida la aportará el objeto que inscribirá la condición absoluta y que funciona como emblema: a través de él se niega la falta de la omnipotencia del Otro de la que el objeto mismo se convierte en emblema. Pese a ser un objeto conserva la propiedad significante en tanto emblema. y al mismo tiempo, introduce el corte por su carácter parcial. Se distingue del objeto causa del deseo que se halla en el inconsciente, objeto **a**, representante de la representación a la que el emblema, en tanto significante, no puede conducirnos.

“El síntoma en el grafo del deseo se localiza en **s (A)**, significado del Otro, efecto de significación.” Se produce por la sustitución de un significante de la cadena superior por uno de la cadena inferior aunque implica también la vertiente metonímica, articulando el lado derecho del grafo, del Otro (**A**) tal como se hace legible en las fórmulas del fantasma histérico.”⁶⁰⁰

Decíamos anteriormente, llegado a este punto, la talking cure ha devenido un mito, el de la primera cura por la palabra. No se trata de rectificarlo, ni de constatar su realidad, ni de sustituirlo por otro. “¿Qué muestra?” –se pregunta Lacan en relación a lo que llama el baloncito de

600. Eidelsztein, Alfredo, *El grafo del deseo*, Letra Viva, Buenos Aires, 2005, pág. 117

Anna O. del que Freud queda tan embarazado–, ‘se puede especular pero tampoco se trata de precipitarse sobre el lenguaje del cuerpo.

Podemos ahora pensar que Anna O. y ”su baloncito” instituyen un sujeto sin barrar, producto de una demanda en transferencia “de niño” modulada entre Breuer y Anna O., una vez que enferma este padre ilustrado que enseña a su hija a leer a la edad de 4 años⁶⁰¹ y que luego muere, parece ser para Bertha Pappenheim, como para Hamlet, en la flor de su pecado. Este padre que ya nombramos discordante, podríamos decir, alcanzado por la Ilustración, revela su otra cara en ausencia: ella queda encadenada –tomando la figura de la *Agunah* ya mencionada– al fundador de la sinagoga ultraortodoxa de Viena, que dicta una vida de esposa y madre según los preceptos judíos y los ideales de época.⁶⁰² Lo que ha sido estofa del mito del psicoanálisis lo ha sido, en realidad, de la demanda en transferencia. El “*Había una vez un niño...*” con que Breuer embraga su discurso pone en escena el niño que la demanda trae para su propia sorpresa, demanda que resulta una maniobra exitosa para conducir a la transferencia a Bertha Pappenheim, pero que deja a Breuer atrapado en la sugestión que lo disuadirá de continuar en la práctica del psicoanálisis en ciernes, no así de su interés. De dicha sugestión da cuenta también el mito: Breuer huye y engendra un niño.

El amor en juego en la demanda tendrá también ocasión en Bellevue, en plena etapa “casadera” donde parece que Bertha Pappenheim deja prendado a algún médico. Hacerse Uno con el Otro (**A**) implica dar cuerpo al Ideal del Otro (**A**): alumbrar un niño, ser madre, donde la barra no juega ningún papel. Pero aquello que en lo simbólico aporta identidad, aunque petrifique en un lugar sin movilidad simbólica, sin chance de alojar un sujeto en los intervalos, configura en lo imaginario la posibilidad de identificarse al objeto de la demanda de amor, de lo que da cuenta su temprano relato *En el país de las cigüeñas*. La cura inmortalizada en el mito no queda desestimada, como para el revisionismo norteamericano, sino que proponemos, queda en

601. Freeman, Lucy, *L'histoire de Anna O.*, Presse Universitaires de France, Vendôme, 1977, pág. 43.

602. En el cuento el Hada del estanque se puede ver la estructura del drama en juego. Si bien el amor representa una salida, el castigo es insoslayable. La acción se resuelve con la congelación y la criatura tiene otra vida, anclada a la tierra.

una *impasse* que habilita la vía de la significación del yo que permitirá a Bertha Pappenheim un espectacular despliegue de identidades sociales y lazos, con un fondo de dolorosa reflexión sin salida de la que da cuenta su peculiar estilo, el del erizo, figura de la que Freud se vale en *Psicología de las masas y análisis del yo* de la pluma de Schopenhauer.⁶⁰³ La interrupción de la cura no deja lugar a la pregunta por el deseo del Otro, ni a que esta pregunta se encamine en transferencia hacia el establecimiento de la función del objeto del deseo del Otro, ni acerque, entonces, al sujeto a la pregunta que modula el fantasma, ni al acto del deseo. Resta por investigar la espiritualidad de Bertha Pappenheim que se profundizó con el correr de los años y de la que da cuenta su libro, *Plegarias*,⁶⁰⁴ así como, su relación con el misticismo, en cuyo caso habría que indagar si no se trata de que el Otro está en el lugar de la ley, lo que haría ociosa la pregunta por el deseo.

6.1.4 *Fils*. Mil Hilos

Ya nos referimos a la presencia de los hilos en el discurso y en la vida de Bertha Pappenheim y a su homofonía con hijos en francés. Nada lo define mejor –tomando en cuenta su relato temprano *En el país de las cigüeñas*, y que consideraba la maternidad la experiencia fundamental de la mujer– que la siguiente expresión que las aúna.⁶⁰⁵ Desde Constantinopla, en 1911, escribe: “Tengo que escribir nuevamente hoy para apuntar los detalles que no querré olvidar. Es terriblemente difícil encontrar aquí lo que necesito para seguir mi hilo rojo.”⁶⁰⁶ Podemos ahora decir de su inclinación y afecto, de su pertinencia y pertenencia a los hilos/hijos, en tanto sujeto, unido ni más ni menos que a lo que hace falta, recordar. Se

603. Tal como lo explica Luis Cernuda en el prefacio de *Donde habite el olvido*: “Como los erizos, ya sabéis, los hombres un día sintieron su frío. Y quisieron compartirlo. Entonces inventaron el amor. El resultado fue, ya sabéis, como en los erizos.”

604. Pappenheim, Bertha, *Gebete*, Broschiert, 1954

605. “En 1924 le escribió a la señora Guggenheim que no podía tener hijos: “...las mujeres que no pueden vivir la auténtica felicidad de la maternidad, pueden llegar a desarrollar su capacidad para la maternidad espiritual si siguen el apacible camino de tomar a su cuidado a niños y jóvenes, a quienes les ha sido parcial o totalmente denegada la presencia de sus madres. Entonces usted aprenderá a sobrellevar su doloroso destino y tal vez sea capaz de encontrar en él importantes leyes y directrices...” Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 246.

606. Bertha Pappenheim, *Le travail de Sisyphe, des femmes*, París, 1986, pág. 97

trata de una expresión que ha pasado a formar parte de la lengua alemana. Es Goethe quien lo impulsa, al aludir al hilo rojo de la marina inglesa en *Las Afinidades Electivas*, con un sorprendente nexo con el nudo borromeo, o la trenza. “Hemos oído hablar de una particular costumbre de la marina inglesa. Todas las cuerdas de la flota real, de la más fuerte a la más delgada, están tejidas de tal manera que un hilo rojo pasa a través del conjunto; hilo que no se puede extraer, sin deshacerlas todas, y por el que, incluso en los fragmentos más pequeños, es reconocible su pertenencia a la corona. Del mismo modo, se dibuja a través del diario de Otilie, un hilo de inclinación y afecto que enlaza todo y caracteriza el conjunto.”⁶⁰⁷

A él se refiere también Freud, en *El Chiste y su relación con el inconsciente*. Un alto miembro de la política, el señor N, hace un juego de palabras para atacar a un articulista, uniendo el rojo pelo del atacado con *faden*, hilo, y *fad*, insulso. Dice Freud: “El enlace entre el juicio denigratorio sobre el aburrido historiógrafo y el bello símil de *Las afinidades electivas* tiene que haberse producido aquí, por razones que todavía no puedo explicar, de una manera menos simple que en muchos casos parecidos”.⁶⁰⁸ Es digna de mención la otra imagen que se comenta y que da pie al título de la novela:

“Piense usted en una A que esté íntimamente ligada con una B, de suerte que no pueda separárselas con múltiples medios ni con mucha violencia. Imagine usted una C que se halle en idéntica relación respecto a una D; ponga usted luego a ambas parejas en contacto. A se lanzará sobre D y C sobre B, sin que se pueda decir quién abandona primero a quién, quién es la primera en unirse nuevamente con la otra.”⁶⁰⁹ Se trata de un manera de referirse a los cuatro personajes, pero donde no podemos dejar de subrayar la coincidencia de la A y la B con los nombres de Anna, Bertha y Breuer y la de que la novela trata de la disolución de un vínculo.

607. Goethe, J. *Las Afinidades Electivas*, Obras Completas II, Santillana, Madrid, 2003.

608. Freud, Sigmund, *El chiste y su relación con lo inconsciente*, Amorrortu Ediciones, Vol. VII, Buenos Aires, 1985, pág. 1.

609. Goethe, J. *Las Afinidades Electivas*, Obras Completas II, Santillana, Madrid, 2003.

6.1.5 Libros. La diáspora del espíritu

El acceso a la educación, al estudio y a los libros será, como el de los hilos/hijos, otro tema recurrente en su actividad, en sus alocuciones, escritos y correspondencia.

En los *Estudios sobre la histeria* Breuer ya menciona “que tiene una inteligencia sobresaliente, un poder de combinación asombrosamente agudo e intuición penetrante; su poderoso intelecto habría podido recibir un sólido alimento espiritual, [*solide geistige* admite tanto intelectual, mental como espiritual] y lo requería, pero este cesó tras abandonar la escuela. Ricas dotes poéticas y fantasías, controladas por un entendimiento tajante y crítico. Este último la volvía por completo insugestionable. Sólo argumentos, nunca afirmaciones influían sobre ella.”⁶¹⁰

Es por esta vía que se interesa por el feminismo, tal como lo relata Lucy Freeman.⁶¹¹ Un número de *Die Frau* –publicación mensual lanzada en 1894 por Hélène Lange, líder del movimiento feminista de Alemania– cayó un día en sus manos. El movimiento feminista había sido, justamente, impulsado en 1848 por un grupo de profesores que luchaban por el acceso a la educación para las mujeres y que se constituyó en su objetivo. Seguramente, afirma Lucy Freeman, encontró en la publicación aliados de peso que compartían su convicción de que las mujeres tenían derecho a una educación superior, ya que uno de los resentimientos más vivos en su vida era que ella no había tenido derecho, al igual que las muchachas vienesas de la época, de continuar sus estudios más allá de la educación secundaria y del examen que debían pasar a los dieciséis años. Como decíamos, el resto eran las labores de aguja, el piano, las reuniones aburridas en un círculo pequeño a la espera del hombre conveniente para casarse, cuidar de la casa y de los hijos. Fue en un número de la revista donde leyó sobre el libro que había suscitado el movimiento feminista: “Vindicación de los derechos de la mujer”, publicado en Inglaterra en 1792 y acometió su traducción. Mary Wollstonecraft –quien muere en el parto de su segunda hija–, no sólo había defendido la causa de la una

610. Freud, Sigmund, Breuer Josef, *Estudios sobre la histeria*, Amorrortu Ediciones, Vol. II, Buenos Aires, 1985.

611. Freeman, Lucy, *L'histoire de Anna O.*, Presse Universitaires de France, Vendôme, 1977, pág. 91-93.

educación femenina equivalente a la de los hombres, sino que había defendido la idea de que la camaradería intelectual era la base de un matrimonio feliz. La autora refiere que se quejaba⁶¹² de que sus estudios hubieran sido mediocres, que por los estudios de su hermano, que no era un estudiante particularmente brillante, nadie reparaba en gastos, mientras ella debía permanecer en casa abocada a las labores.

En una de sus tantas alocuciones sobre el lugar de la mujer en la religión judía, dijo que “ninguna educación en la vida adulta puede reparar el pecado cometido contra el alma de la mujer judía, y por consiguiente, contra el judaísmo por la exclusión de la mujer, que ha sido mantenida en la ignorancia,⁶¹³ en el impedimento de desarrollar su ser cultivando sólo su fuerza física al servicio del hombre. La esposa judía en la vida familiar debe transportar los ladrillos como una bestia de carga, por lo que es normal que sea limitada y que su actividad más sofisticada sea servir el pescado ‘*guefilte*’.”⁶¹⁴ “Estos chicos que han crecido con los ojos vendados, no conocen la relación entre la pobreza, la enfermedad y el crimen. Sólo conocen la pobreza en la forma de mendigos en las calles o en representaciones teatrales, la enfermedad como algo repugnante y el crimen como un pecado ante el cual hay que persignarse en un sentido moral.”⁶¹⁵ “Si me animo a hablar sobre mi persona diría que mi necesidad del periódico de todos los días es completamente diferente a la facilidad con que puedo prescindir de los libros. Lo que me interesa y me mueve en los diarios [periódicos] son las posibilidades de lo inconstante, lo emergente, la política incompleta, social y económica en todos sus efectos.”⁶¹⁶ El libro redondeado y terminado, usualmente me intriga menos... tengo un incurable respeto por todo el conocimiento del que yo misma carezco, y creo, precisamente que mi ignorancia y mi falta de educación me hacen sentir temor al enfrentar un libro. Por otro lado, también pienso que yo he llegado a ser lo que soy y lo que no soy a causa de esta

612. Freeman, Lucy, *L'histoire de Anna O.*, Presse Universitaires de France, Vendôme, 1977, pág. 282.

613. Freeman, Lucy, *L'histoire de Anna O.*, Presse Universitaires de France, Vendôme, 1977, pág. 189-190.

614. Freeman, Lucy, *L'histoire de Anna O.*, Presse Universitaires de France, Vendôme, 1977, pág. 191.

615. Jensen, E., Anna O. –Un estudio del último período de su vida, Cuadernos clínicos nº 1, Actualidad psicológica, Buenos Aires, 1983, pág. 15.

616. Edinger, Dora, Bertha Pappenhiem. *Freud's Anna O.*, Congregation Soleil, Illinois, 1968.

falta de alimentación espiritual que yo llamaré, infra alimentación, estoy casi tentada de decir inanición."⁶¹⁷

Ellen Jensen refiere que estaba muy resentida por la mucho mejor educación que había recibido su hermano, que había ido a la universidad de derecho⁶¹⁸ y tal vez esto le haya hecho decir, en 1922 “Si es que existe una justicia en el mundo por venir, las mujeres harán las leyes y los hombres traerán los hijos al mundo.”⁶¹⁹

Uno de sus personajes de *Momentos trágicos*, su trilogía dramática, dice “Mil hilos me atan a la cultura de Europa Occidental que ha crecido y fue heredada a través de los siglos y que por la colaboración de cristianos y judíos se ha vuelto un bien común. Necesito de los libros, de las pinturas, los escenarios, los diarios, las luchas entre opiniones e intereses, la industria urbana con sus facilidades tecnológicas. No puedo jugar el rol de un campesino... no puedo, padre.”⁶²⁰

En una carta a Hanna Karminski se refería a los autos de fe en Alemania, declarando:” No creo para nada que la gente que posee muchos libros y que ha leído mucho sea más inteligente que los otros ni que sean mejores. Su hermano poseía una de las bibliotecas más importantes de sociología de Europa central. Me pregunto si la vida es suficientemente larga para leer todos los libros que un muchacho de familia rica recibe de regalo por su bar mitzvá. Todos los bibliófilos (su hermano heredó la biblioteca familiar) no son príncipes espirituales, del mismo modo que todos los cleptómanos no son ladrones.”⁶²¹

617. Jensen, E., Anna O. –Un estudio del último período de su vida, Cuadernos clínicos nº 1, Actualidad psicológica, Buenos Aires, 1983, página 14

618. Jensen, E., Anna O. –Un estudio del último periodo de su vida, Cuadernos clínicos nº 1, Actualidad psicológica, Buenos Aires, 1983, pág. 40

619. “S’il y avait une justice dans le monde á venir, ce serait aux femmes de faire les lois et aux hommes de mettre les enfants au monde.” Freeman, Lucy, L’histoire de Anna O., Presse Universitaires de France, Vendôme, 1977, pág. 77.

620. Jensen, E., Anna O. –Un estudio del último período de su vida, Cuadernos clínicos nº 1, Actualidad psicológica, Buenos Aires, 1983, pág. 18.

621. Freeman, Lucy, L’histoire de Anna O., Presse Universitaires de France, Vendôme, 1977, pág. 287.

En Salónica conoce a una de las mujeres judías más bellas que haya visto en un burdel, Yolanda, que no sabe leer ni escribir. Esto hacía prácticamente imposible que estas mujeres aún siendo excepcionales pudieran tener otro destino.⁶²²

Relata Given Guttman que los visitantes, alrededor de su arrobadora riqueza intelectual, sólo veían algunos libros y que ella siempre sopesaba el valor de los libros en relación al valor de la experiencia. Alarmada por la censura y la quema pública de libros judíos y de los libros en general que no eran favorables al Nacionalsocialismo, le escribió a su amiga Hanna Karminski, conocida por su valiosa biblioteca, en 1934, diciéndole que la quema de libros era el síntoma de la barbarie generalizada, que corta de raíz el sobredimensionado –más que el infradimensionado– valor de los libros. De cara al desarrollo se necesitan más seres humanos que libros y un espíritu amedrentado no puede ser quemado. Le decía que no debía pensar que no tenía respeto por su biblioteca, que al contrario, tenía un enorme respeto por todo el conocimiento que tenía y por el que carecía. Reconocía que su carencia de formación, su ignorancia, la habían hecho sentirse intimidada por los libros.⁶²³ Vuelve a ello casi en los mismos términos: “Siento que aquello en lo que me he convertido, y mucho más aquello en lo que no me he convertido, proceden de un inadecuado alimento intelectual o debería decir de una desnutrición... Cuando pienso en un niño por nacer, en un niño en su cuna, entonces todo lo que quiero aprender, leer, se reúne y se centra en ese desarrollo, como en un deseo de ofrecer a Dios el espíritu que vive disperso en los libros, en la diáspora del espíritu.”⁶²⁴

6.1.6 Comer el libro

La sinagoga que fundara el padre de Bertha Pappenheim, destruida la Noche de los cristales rotos, se llamaba “Escuela de la nave” y la palabra oral, escrita, y el estudio tienen una dimensión notable en el judíasmo. Nos dice Gérard Haddad que la “asociación del verbo

622. Pappenheim, Bertha, *Travail de Sisyphe, des femmes*, parís, 1986, pág. 71.

623. Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001, pág. 291.

624. *Ibidem*, pág. 292.

con el alimento es un dato masivo del ritualismo judío.”⁶²⁵ No se consume alimento sólido ni líquido sin pronunciar las bendiciones, que también siguen a la ingesta. En referencia a una de las dos comidas litúrgicas –la de Pascua– Gérard Haddad nos habla del ritual de las ocho pequeñas raciones que debe comer cada miembro de la familia después de pronunciar la fórmula ritual.⁶²⁶ Nos dice que el código del rito está disimulado en las fórmulas pronunciadas antes de la ingesta. En dicha ceremonia, los fieles hablarán de los buenos deseos para el año nuevo que se aproxima. Algunos de estos deseos son positivos: bueno como el sabor de la manzana, dulce como la miel, numerosos como los granos de sésamo... Los otros alimentos símbolo: “...ante el deseo de ‘que nuestra nación esté entre las naciones que están a la cabeza y no a la cola’, se come una cabeza (...) Lo que cuenta es el significante cabeza”. También hace notar la homofonía entre algunos de estos alimentos y la del verbo/acción que se resalta con ellos: “...un último deseo pide anular los malos decretos divinos contra nosotros, *tikrá*, término asociado a la calabaza, *kra*.”⁶²⁷ (...) “No se trata de una coincidencia fortuita, sino de una propiedad sistemáticamente buscada: los platos de la comida simbólica sólo se encuentran allí por sus nombres, por los fonemas que contienen. ¿No se llega hasta la substitución del dátil por el ajo? Son los soportes de sonidos, de significantes.”⁶²⁸ Es decir que el rito introduce, al decir del autor, los fonemas en una materialidad alimenticia. “El alimento se vuelve letra. (...) Así llegamos a extraer la significación latente del *seder*: incorporar, comer palabras y escritura, donde –según la expresión de un autor fundamental en la materia, San Juan– ‘la palabra se vuelve carne y habita entre nosotros’.”⁶²⁹ En la proximidad del Año Nuevo el sentido es el de renovar el pacto con el lenguaje mediante la incorporación del significante. Nos recuerda que la primera prohibición divina atañe precisamente a estos dos campos. “El hombre no deberá

625. En muy otro sentido pero coincidentemente, nos dice Victor Klemperer: “El nazismo se introducía más bien en la carne y en la sangre de las masas a través de palabras aisladas, de expresiones, de formas sintácticas que imponía repitiéndolas millones de veces... (...) Las palabras pueden actuar como dosis ínfimas de arsénico: uno las traga sin darse cuenta, parecen no surtir efecto alguno y al cabo del tiempo se produce el efecto tóxico.” Klemperer Victor, *LTi la lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*, Minúscula, Barcelona, 2001, pág. 31.

626. Haddad, Gerard, *Comer el libro*, Editorial Milá, Buenos Aires, 1996, pág. 63 “Estos contienen acelga, puerro, dátil, calabaza, sésamo, granada, cabeza de cordero y manzana cubierta con miel.”

627. *Ibidem*, pág. 65.

628. *Ibidem*, pág. 66.

629. *Ibidem*, pág. 65-66.

comer del fruto prohibido. ¿Por qué? Porque esta ingestión le abrirá las puertas del Saber, y el primer descubrimiento que hizo la pareja original después de la transgresión fue precisamente el de su ‘desnudez’, el de su naturaleza sexual, cuya primera consecuencia es la muerte. Las leyes alimentarias son deducidas, a través de oscuros caminos, de este primer acontecimiento. (...) Así el fruto prohibido sería potencialmente una escritura...”⁶³⁰

La razón bíblica más importante del comer *kasher* “es la identificación con Dios por medio de la oralidad, con ese Yahvé judío que no tolera ninguna materialidad ni ninguna representación.”⁶³¹ Se trata de “un tejido ritual [–como toda la *kashrut*–] que inyecta el Verbo en lo más íntimo del alimento.”⁶³² Para ello “...al niño que comienza a leer (...) se le da de comer el primer huevo puesto por una gallina, sobre el cual el maestro escribe una fórmula mencionando el Nombre. (...) En algunas co-munidades la primera lección de escritura consiste en escribir en una tablilla ciertas letras que luego se recubren de miel. La primera vez el joven alumno no tiene que descifrar las inscripciones sino lamer a miel hasta borrar –por lo tanto incorporar– la escritura.”⁶³³ “Comer el libro deviene el mecanismo por el cual el niño adquiere su lengua.”⁶³⁴

Mas allá de la situación de exclusión del estudio que el judaísmo planteaba a la mujer en el seno de una religión que otorga a las escrituras y al estudio de los textos sagrados el lugar de la actividad más valorada reservada a los hombres, a la que ya nos hemos referido, el saber moderno plantea al judaísmo una situación dilemática, tal como lo plantea Jean-Claude Milner en *El judío de saber*.

En los Estados de Europa central surgidos del tratado de Viena, los judíos son excluidos del poder político, por lo que deben hacerse aceptar por la sociedad. La sociedad aristocrática y la burguesa, que la emula, los excluye en tanto colectivo, y lo hace de un modo aún más severo

630. *Ibidem*, pág. 71.

631. *Ibidem*, pág. 72.

632. *Ibidem*, pág. 75.

633. *Ibidem*, pág. 99.

634. *Ibidem*, pág. 102.

a partir de 1815. Del mismo modo que antiguamente se admitió al judío a título individual en la figura del judío de la corte, en la sociedad moderna, nos dice Milner en consonancia con Hannah Arendt, el judío es admitido bajo el régimen de la excepción individual; naciendo, entonces, la figura del judío de excepción. “Entre los motivos de la excepción se encuentra la fortuna y la influencia, pero también el talento (...), el talento representa una vía específica. (...) La exclusión ‘en masa’ de la sociedad, combinada con la exclusión ‘en masa’ del poder político, se convierte en una exclusión total del mundo. Resume esto la noción de paria, tomada de Max Weber.”⁶³⁵

Milner diferencia en relación a la asimilación, cultura, de saber. Hasta el siglo XIX encontramos esta figura nueva, la del judío de saber. La persistencia del nombre judío provenía de la continuación del estudio judío, “el judío de saber sustituye, entidad por entidad, el estudio por el saber. Sustituye, es decir, anula. La continuación del saber –en las instituciones académicas o fuera de ellas, da igual– anula la continuación del estudio judío. (...) En teoría y a menudo de hecho, en el sujeto de saber parece no subsistir ningún resto y ni siquiera ningún recuerdo del nombre judío. Si hay resto, no afecta el saber y por lo tanto no afecta al sujeto.”⁶³⁶ Milner aclara que los portadores del nombre judío se interesaron y contribuyeron al saber antiguo y al medieval, pero incide en que el judío se persuade, aún más profundamente que sus contemporáneos, de que el saber ha sufrido una transformación y de que ha interiorizado este nuevo ideal de saber que depende del saber moderno.

“El saber antiguo y medieval era “saber-de”: saber relacional de tal o cual objeto sabido por parte de tal o cual objeto sapiente.”⁶³⁷ El saber moderno es un saber absoluto, en disyunción de todo objeto sabido y de todo sujeto sapiente, se disocia doblemente del objeto y del sujeto.

El estatuto de paria al que accede el judío por la doble exclusión le aporta en este punto un apoyo: “...la ausencia de prejuicio del paria bien podría anunciar la neutralidad del sapiente,

635. Milner, Jean-Claude, *El judío de saber*, Manantial, Buenos Aires, 2008, pág. 23.

636. *Ibidem*, pág. 38.

637. *Ibidem*, pág. 43.

al estar totalmente excluido del mundo el sujeto se prepara para el doble desembrague del saber absoluto. Pero una vez que entró como judío deja de serlo. Pues el nombre judío se ha desvanecido. Este nombre depende de la continuidad del estudio judío; ahora bien, la ley del saber y la ley del estudio son tan radicales la una como la otra. El estudio ignora la ley del saber, pero el saber anula la ley del estudio; el estudio actúa como si la ley del saber no existiera, pero el saber actúa para que la ley del estudio no exista más.”⁶³⁸ Por lo tanto, afirma categóricamente Milner “Si alguna remanencia del nombre judío se manifiesta en él, se esmerará en considerarla en disyunción minuciosa con el estudio judío. La sustitución sin resto ha sido consumada.”⁶³⁹

Digamos que esta intimidación que le provocan a Bertha Pappenheim los libros, la carencia que acusa en términos de “falta de alimentación intelectual”, “desnutrición”, “inaniación” produce entre ambos –alimento y libros– un nexo insoslayable, que podemos suponer, estuviera en el origen de sus síntomas de juventud vinculados a la alimentación: rechazo al alimento, rechazo a la bebida, a ali-mentarse por sí misma, admisión de un único alimento, etc. Al mismo tiempo, acusa cierta aversión al saber –no así a la actividad política–, que echa por tierra su reivindicación feminista, pero que al mismo tiempo, podemos pensar de la mano de Milner, le permite permanecer dentro de los límites impuestos por la ortodoxia judía, en un tiempo revolucionario respecto del saber en muchos campos y con cuyos exponentes mantuvo contacto voluntario o fortuito. Esta “diáspora del espíritu” que obra en Bertha Pappenheim no la conduce, sin embargo, a la pregunta por su deseo, a la que sus síntomas en el campo de la visión, especialmente su ojo estrábico –*louche*–, parecían apuntar señalando otra escena balizada por lo sórdido, lo turbio, lo libertino –*louche*–, a lo que estuvo tan próxima en el campo del trabajo social en el que se orientó sin el menor prejuicio pese a su ortodoxia.

Podemos decir que si la cura puso en pie la transferencia trascendiendo el plano del mito para detenerse luego en una impasse, es porque una cierta verdad quedó coagulada, aunque

638. *Ibidem*, pág. 51.

639. *Ibidem*, pág. 40.

parece haber permitido un despliegue importante de la significación. Sin embargo, el punto de impasse parece estar a la altura de su síntoma. El término alemán *gebären*, parir, no aúna como el español *alumbrar* las acepciones de parir e iluminar. Sí se acerca a *alumbrar*, *das Licht der Welt erblicken*, literalmente, *ver la luz del mundo*, nacer, por lo que sostenemos que el alumbramiento que estaba en juego, también implica el nacer a la Ilustración, camino que en la familia de Bertha Pappenheim no estaba completamente allanado ni plenamente promovido, como sí lo estaba en ciertas ramas de su familia ampliada. El otro sinónimo, *entbinden*, parir, tiene entre sus acepciones la de desembarazar, eximir. Nos permite pensar que no se trataba tanto del embarazo sino del *embarazarse/desembarazarse* que la interrupción de la cura no pudo poner en juego y que constituye —proponemos— su síntoma principal: no poder desembarazarse de un destino trazado por su religión, cultura, ideales de época, sino enfermar —en los años casaderos— modulando un falso acto, llamativamente un falso embarazo y su consiguiente parto, del que parafraseando a Lacan nos hemos quedado tan preñados, pero pariendo al mismo tiempo esa abertura, la oquedad en la que ella coloca unos significantes memorables —y en la que nada la pequeña nada antes citada—, por la que el inconsciente, que sin duda ya existía, adquiere por primera vez un lugar en el campo del saber.

6.2 El punto de llegada

El episodio conjeturado del final de la cura de Bertha Pappenheim, su impostación en la descripción por parte de Jones en términos de pseudociencia, el escamoteo de la etapa final del tratamiento en Bellevue por parte de Breuer —que parece abonar a su huida del escenario de la enfermedad—, la figura de la hija de Breuer nacida en funestas circunstancias que culminan en un deceso trágico, también malversado por Jones, la profusión de escritos a partir de las investigaciones de Hirschmuller y Ellenberger en la línea revisionista americana, e incluso, el ocultamiento de esta etapa de su vida por parte de Bertha Pappenheim, así como la destrucción de cualquier prueba sumada a la petición a su familia de guardar silencio sobre ella —de modo que su vida posterior queda desvinculada de los acontecimientos de juventud—, decíamos, confluyen en la creación de un mito.

La *talking cure* ha devenido el mito de la primera cura por la palabra —la de Anna O.— enmarcada en un torbellino en el que algunos significantes se profieren y desmienten, se localizan y se pierden en los argumentos y rumores de la leyenda, para volver a irrumpir donde no se los esperan. Pensar la cura como un mito es legitimar estos significantes en un discurso absolutamente nuevo, el del psicoanálisis, donde hay niño, hay sexualidad, hay muerte, hay huida, hay verdad, hay mentira, hay héroe y hay falta. No se trata entonces, decíamos, de rectificar el mito, de constatar su realidad, ni de sustituirlo por otro. Tampoco se trata de precipitarse sobre el lenguaje del cuerpo al que tanto invita el caso.

Si entre Bertha Pappenheim y Breuer habían logrado modular un diálogo que por un buen tiempo burla el sentido, desarmando a su paso sus cristalizaciones sintomáticas en un movimiento inédito, contribuyendo en gran medida a la invención de la cura catártica, precursora del método analítico, eso llega a su fin. El niño con el que Breuer embraga el decir de Bertha Pappenheim y con el que ella se autoriza a contar sus historias, convirtiéndose a la par en autora, deviene, entonces, el niño del Dr. Breuer y el silencio cae sobre el discurso. A partir de allí todo son interrogantes. Ya no se sabe por qué, que hubiera una vez un niño le era tan

propicio, ni el desfiladero por el que la castración lo expulsa del paraíso. Breuer seguirá de lejos la evolución del pensamiento freudiano y Bertha Pappenheim iniciará una carrera pública en el campo del trabajo social de enormes dimensiones, como líder de la Liga de Mujeres Judías, como creadora de instituciones, como representante feminista, como autora, como coleccionista de artes aplicadas, como traductora y como promotora de la integración y el bienestar de la golpeada judeidad del Este.

Nos preguntábamos, ¿qué aporta el mito que se ha tejido en torno a la primera cura del psicoanálisis?, ¿qué función tiene el mito para el psicoanálisis?, ¿qué función tiene en la cura?, ¿qué función tiene en esta cura? El mito adquiere en el nacimiento del psicoanálisis y en nuestro trabajo un valor notable a diferentes niveles.

Para ello indagamos en el mito y en la tragedia en la antigüedad clásica arribando a su entrelazamiento con la aparición del género trágico a finales del siglo VI aC, cuando el lenguaje religioso del mito deja de estar en sintonía con la nueva realidad política de la ciudad. La experiencia social asiste a la entrada del pensamiento jurídico y político en pleno trabajo de elaboración, mientras las tradiciones míticas y heroicas persisten dejándose ver claramente sus oposiciones, pero también, los conflictos de valor en dolorosa confrontación. La tragedia como género literario introduce la nueva situación del sujeto responsable ante la ley de la polis. Es por ello que el héroe o el tirano en el conflicto trágico están insertos en la tradición mítica pero no logran dar con la acción que resuelva el drama, que es fundamentalmente colectivo. El dominio propio de la tragedia se sitúa en esa zona fronteriza, y de hecho, desaparece cuando se consolida el pensamiento filosófico, completamente independiente del ideario religioso.

La clínica psicoanalítica, preanunciada y prefigurada en los saberes de la época de la que en ciertos aspectos formales, en principio, no se diferencia en gran medida, habiéndose nutrido de muchos de sus conceptos, ideas, prácticas, cultos y términos, elabora sin embargo, un saber que resulta revulsivo y en el que el mito funciona suturando el corte, el agujero propio de todo

origen, aportándole una marca de agua. De dicho saber resulta un nuevo lazo social que no desconoce el corte con el saber anterior, incorporando la pregunta por el origen y por la alteridad. Así entendemos el interés de Freud por el mito es aquí que el mito adquiere otra importancia. Más allá de la pregnancia que adquirió el mito de Edipo en su literalidad, reflejando que el deseo del hombre está marcado por los impulsos eróticos hacia la madre y agresivos hacia el padre que la prohíbe, también advirtió a través del renovado interés de la época por mitología, que en el hombre convive, también, esta realidad religiosa en dolorosa confrontación con el logos, con el imperio de la ley. Freud supo dar a este *homo psicologicus* de la época, sacudido por las ideas de Darwin y de Marx, entre tantos, la oportunidad de librar su batalla. Encontró en la tragedia la oportunidad de devolverle valor al héroe moderno.

Incorporó el mito al ver en todo neurótico a Edipo portando, a su vez, la pregunta, interrogando la sujeción al destino, poniendo en escena el significante en libertad en su encuentro con la Esfinge, con la ciudad y con la nueva ley de la ciudad.

Volvemos a encontrarnos con el mito en el tratamiento de Bertha Pappenheim, el de su propia novela familiar, que articulamos con el mito individual del neurótico y con la demanda.

Lacan, por su parte, al ver el mito de Edipo como el sueño de Freud, nos vuelve a despertar a la oquedad que envuelve todo mito. Oquedad sobre la que Lacan nos llama la atención como estando en el inicio del intento del hombre por dominar y organizar el espacio, produciendo a su paso ciertos hitos —partiendo del *Das Ding* freudiano— como el del arte cavernario, el surgimiento de la figura femenina, la creación de la anamorfosis, entre otros. Una oquedad prolífica.

Nos preguntábamos, entonces, advertidos de la potencialidad del mito de suturar u obturar dicha oquedad si en el caso del mito fundador del psicoanálisis la transferencia no encalla en esta hipotético deseo de niño de Bertha Pappenheim y de Joseph Breuer —condenado por el mito psicoanalítico a la desgracia—, cuando tal deseo fue la llave de la transferencia mientras no se la vislumbraba como instrumento de la cura. ¿No podemos pensar que no

se trataba exactamente de que diera a luz un niño sino del "baloncito", como lo llama Lacan, en tanto bucle que produce vacío, oquedad de la que el descubrimiento del inconsciente resulta deudor? Dicha fascinación con lo que obtura signa no sólo la mirada sobre esta cura sino la formulación del inconsciente y de la sexualidad femenina, cuando Freud, claramente, alude en la cita del Fausto al lugar de las Madres como a un lugar de augusto misterio, de soledad austera donde no existe el espacio ni el tiempo, suscitando perplejidad.

Dice Lacan: "He evocado la función de los limbos, también hubiera podido hablar de lo que en las construcciones de las Gnosis, se llaman seres intermediarios –silfos, gnomos, hasta formas más elevadas de esos mediadores ambigüos, además, no olvidemos que Freud, cuando empieza remover ese mundo, articuló ese verso, que parecía cargado de inquietantes aprehensiones, cuando lo pronunció, y cuya amenaza hay que señalar que está, después de setenta años de experiencia, completamente olvidada: *Flectere si nequeo superos Acheronta movebo*. Es de señalar que lo que se anunciaba como una abertura infernal haya sido una continuación tan notablemente esterilizada."⁶⁴⁰

No confundir dicha abertura con los productos que de ella emergen nos permite pensar en un inconsciente prolífico, siempre por nacer, y no quedar atrapados en una hermenéutica ni en los ideales de época. El psicoanálisis ha permitido pensar el deseo femenino como un deseo a construir desde una óptica de lo singular.

El mito de la cura de Anna O., por otra parte, desestima el tratamiento germinal del psicoanálisis de Bertha Pappenheim, cubriéndolo de una envoltura degradada y ficcional. Fue nuestro propósito revisar la cura de Bertha Pappenheim. Para ello hemos creído imprescindible, situar el contexto de la Viena de fin de siglo, edad de oro de la cultura y antesala de la gran decadencia. Una era convulsa que planteó al héroe moderno, como al clásico, gran cantidad de paradojas, otra cita con la ley. En el caso de Bertha Pappenheim, acentuadas por

640. Lacan, Jacques, Seminario, Libro XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, Paidós, Buenos Aires, 1987, pág. 22.

su condición de pertenencia a una familia judía, comprometida con la facción ortodoxa más extrema de la época y a la vez de una cultura asimilada, coyuntura que creemos cobra en Bertha Pappenheim una dimensión trágica en su juventud, y un estilo particular en su vida adulta, transitando siempre entre dos márgenes. Supo encontrar en esta coyuntura, gracias a la errática pero sensible e inteligente intervención de Breuer, la posibilidad de poner en pie su escritura, su arte –anatema en esta facción ortodoxa–, luchar por el lugar de la mujer judía en su comunidad, y alzar su voz ante la injusticia de su propio medio y frente al antisemitismo de nuevo signo, construyendo instituciones a su paso, velando por el futuro de las generaciones. Al indagar en el interés y el lugar que ocuparon las lenguas en la enfermedad de Bertha Pappenheim y en la cura, encontramos un equivalente en su vida adulta en el estilo de su alocución, en el que integra otras lenguas a su lengua materna pero, fundamentalmente, en su trabajo de traducción y en su interés por el ídish. Concluimos en que hizo del alemán –su *mother tongue*– en el momento de su enfermedad, un equivalente del hebreo –lengua caída irreparablemente para las mujeres de la que eran privadas–, oponiendo a su pérdida su *revoltijo*, este encaje de lenguas entrelazadas –*the other tongue*– convirtiéndolo en un puente, que como el ídish de las mujeres de la era de su ancestro, Glückel von Hameln, las conectó y conecta a Bertha Pappenheim con una vida secular plena que le permite hacer público el martirio de una rica vida fantástico-literaria prohibida por la tradición y escapar –no elegir– de esta vida sin sentido, de un tiempo perdido, de una vida de capricho a la que está destinada. La cura permitió cierto despliegue discursivo de consecuencias invalorable. Coincidimos en este punto con Elisabeth Roudinesco al decir, en relación a las pacientes de los Estudios sobre la histeria que “Ninguna de ellas se ‘curó’ [en referencia a la crítica del revisionismo histórico norteamericano], pero nada permite decir que la experiencia de la cura no transformó su existencia.” En el caso de Bertha Pappenheim el hecho de que la cura se interrumpiera destroza el puente que le habría permitido cruzar hacia una vida de deseo aunque, tomando prestada su iconografía textil, sale de la experiencia con un diseño.

En el plano del feminismo intentó combinarlo con su profunda identidad religiosa sosteniendo que todas sus actividades tenían la finalidad de fortalecer a la comunidad judía. Incluso cuando insistía en que el feminismo podía fortalecer su fe, sus convicciones frecuentemente se enfrentaban, chocaban con su sentimiento e identidad judías: el judaísmo y el feminismo que Bertha Pappenheim y las líderes de la Liga de Mujeres Judías presentaban como complementarios era verdaderamente opuesto. La figura de Bertha Pappenheim fue central en la defensa de dicha posición, lo que no le impidió desarrollar una actividad impresionante en la suposición de su entrelazamiento.

Fruto de este entrelazamiento imposible surge su trabajo creador que tiene múltiples campos de acción, desde la creación de todo tipo de instituciones sociales, hasta la recreación *sui generis* del salón literario, de manos de Bertha Pappenheim, pleno de contenido social, político y sin la versión femenina de la *salonnière* como personaje accesorio o decorativo.

Con su trabajo social con los Judíos del Este, con el que se compromete tempranamente, se adentra en otra coyuntura problemática, crucial en el surgimiento y desarrollo del nazismo. Rechazados por los propios judíos como exponentes de una imagen de la que los judíos asimilados querían alejarse, blanco del incipiente pero brutal antisemitismo precursor del nazismo y de las salvajes persecuciones que los hacían inmigrar constituyendo un fenómeno demográfico alarmante. Por otra parte sus miserables y amenazadas condiciones de vida en el Este los hacían vulnerables al delito, por lo que tomar contacto con ellos, hacía necesario tomar contacto con las lacras que asolaban su vida cotidiana. Bertha Pappenheim las enfrentó y promovió cambios que hicieran que las mujeres no fueran el eslabón débil en esta cadena de infortunios. Es así, que a lo largo de su carrera fue modulando los argumentos que testimonian de su creciente compromiso y de su creciente habilidad política, así como de su creciente convicción en la educación religiosa, secular y en la preparación laboral, que aleje a las mujeres de una existencia servil, vacua o meramente sexual. De este modo se inscribía a su vez en un linaje de "aquejados por el bacilo social" en su familia, por su gran sensibilidad en este campo. Se unió a los parias sin demasiada

conciencia política, lo que hizo que su trayectoria pasara algo desapercibida, a diferencia de otras líderes judías más o menos contemporáneas, y pese a que la mayoría, veía en los parias su condena, un motivo para la conversión o para la salida individual. Su empeño fue el de dar valor a la existencia en la sombra. Conservó, también, su identidad burguesa de la que su colección de encajes da testimonio, colección de "un mundo de ayer", parafraseando el título de la novela de Stephan Zweig, homónima, que tanto ha ilustrado nuestras hipótesis.

Creemos haber aportado a reconstruir el contexto de la invención del psicoanálisis, sin duda, un campo extenso sobre el que se han escrito magníficas páginas, por lo que hemos optado por ajustarlo al contexto de esta cura.

Creemos haber ampliado el horizonte de la investigación sobre la cura, acercando información desconocida e intentando hacer conjeturas sobre ella y sobre los síntomas y existencia de Bertha Pappenheim.

Retomando nuestras consideraciones teóricas hemos intentado hacer algunas observaciones sobre el estilo, el modo de experimentar el inconsciente como una abertura prolífica, arrivando a la idea de que el de Bertha Pappenheim, marcado por la estructura, fue el *no-sello* aunque su estampa haya sido promovida a la correspondencia: ella lo rechazó y en ello encontró el desfiladero por el que desafiar la palabra de los dioses sin renegar de la piedra a la que esto nos encadena, sin desconocer las raíces, desfiladero de nuestro viaje, cuando somos cautos del inconsciente. Hemos reconsiderado la cura de Bertha Pappenheim a la luz de la demanda, que de orientarse hacia el objeto, resulta una promesa de valor para el analizante, lo dirige hacia la pregunta por su deseo y por el acto que le concierne. Creemos que en la cura de Bertha Pappenheim, este tramo quedó pendiente pero hemos intentado trazar algunas líneas de fuga en esa dirección.

Queda por investigar si su sexualidad ha sido la gran pérdida de su crisis juvenil, el precio pagado por una existencia moderna. Como Sísifo, parece haber revelado el mensaje

de los dioses: el que atañe al escaso lugar de la mujer en su época y entorno, que al parecer la condenó a cargar con una piedra. Tal vez hablara de ello al manifestar amargamente no haber conocido el amor, tal como lo revela en un poema escrito en diferentes etapas a lo largo de su vida,⁶⁴¹ con inequívocas alusiones a la mística judía, especialmente al Zohar, tal como nos lo hace saber Elizabeth Loentz. Investigar la espiritualidad de Bertha Pappenheim, que tal vez tal vez haya sido un obstáculo, a la par de la interrupción y del incipiente desarrollo del psicoanálisis, para sostener y avanzar en una pregunta por su deseo. Nos conduciría por los derroteros de la mística y su relación con la religión judía.

Por último, nos interesaba investigar si el caso germinal del psicoanálisis podía echar algo de luz a su pervivencia. Hemos encontrado en su exploración una advertencia. La de no retroceder ante el engaño de toda verdad, no obturar la brecha, no esterilizar definitivamente la abertura infernal⁶⁴² que evocara Lacan, que nos habita. El psicoanálisis en ciernes, en su caso inaugural, encontró obstáculos para hacer hablar, en una dirección que no sea la de remozar ni renegar del destino, sino para leer y sostener su desafío. Hemos encontrado en Bertha Pappenheim, nosotros también, esa inspiración.

641. Loentz, Elizabeth, *Let Me Continue to Speak the Truth. Bertha Pappenheim as Author and Activist*, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 2007, pág. 179-180. "Mir ward die Liebe nicht"

Love did not come to me-
So I sound like the violin
Whose bow has been broken.

Love did not come to me-
So I live like a plant
in the cellar, without light.

Love did not come to me-
So I bury myself in work
And live for duty until my life's spent

Love did not come to me
So I think of Death fondly,
As a friendly face.

642. Serge André propone de modo similar la idea bouche-trou, tapa-agujeros: lo puede constituir el ideal de la maternidad, el amor de Dios o el imperativo del orgasmo o [agregamos] del Goce. véase André, Serge, *Nuevas reflexiones sobre el tabú de la virginidad*. Conferencia en el Cercle de Lausanne, 1977

BIBLIOGRAFÍA

- Alexandrowitch, Silvia, *Pioneras de la diferencia*, Octubre 2013, –http://elpais.com/elpais/2013/10/07/eps/1381160426_293455.html
- Allan Janik y Stephen Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Editorial Taurus, Madrid, 1974.
- Andersen, Hans C., *Diálogos con la luna. Libro de imágenes sin imágenes*, José Olañeta Editor, Palma, 2010.
- André, Serge, *¿Qué quiere una mujer?*, siglo veintiuno editores, México D.F., 2002.
- André, Serge, *Nuevas reflexiones sobre el tabú de la virginidad*. Conferencia en el Cercle de Lausanne, 1977
- André, Serge, Wilhelm Fliess, 1858-1928 *L'analiste de Freud?*, Ornicar n° 30, 1984.
- Appignanesi, Lisa, Forrester, John, *Las mujeres de Freud*, Planeta, Buenos Aires, 1996.
- Arendt, Hanna, *Rahel Vernhagen: La vida de una mujer judía*, Lumen, Buenos Aires, 2000.
- Arendt, Hannah, *La tradición oculta*, Paidós Básica, Barcelona, 2004.
- Arendt, Hannah, *Una revisión de la historia judías y otros ensayos*, Paidós Básica, Barcelona, 2005.
- Ariès, Philippe y Duby, Georges; *Historia de la Vida Privada, Tomo III*, Madrid, Taurus, 2005.
- Ariès, Philippe y Duby, Georges; *Historia de las mujeres Tomo IV*, Madrid, Taurus, 1989.
- Ariès, Philippe y Duby, Georges; *Historia de las mujeres, Tomo III*, Madrid, Taurus, 1989.
- Aristóteles, *Poética*, Gredos, Madrid, 2011.
- Benjamin, Walter, *Obras completas, Libro I, Vol. I*, Abada Editores, Madrid, 2006.
- Borch-Jacobsen M., *Remembering Anna O. A century of mystification*, Routledge, New York, 1996.

Breuer, Joseph, *Señorita Anna O., Estudios sobre la histeria*, Amorrortu Ediciones, Vol. II, Buenos Aires, 1985.

Camon Pascual, Jorge, *Schönberg unplugged: la mujer en la espesura*, Revista Trama y fondo nº 18.

Camus, Albert, *El trabajo de Sísifo*. Alianza Editorial, Madrid, 1985.

Cantarella, Eva, *Los suplicios capitales en Grecia y Roma* Ediciones Akal, Madrid, 1996
página 30

Chatel, Marie Magdeleine, *Pour introduire à la frèrocity*, Littoral 30, Eppel.

Davidson, Arnold.I., *La aparición de la sexualidad*, Alpha Decay, Barcelona, 2004.

De Montaigne, Michel, *Ensayos I*, Madrid, Cátedra, 1985.

De Rougemont, Denis, *El amor y occidente*, Kairós, Barcelona, 1993

Debats: Viena 1880-1938, Valencia, nº 18, Diciembre 1986.

Dreidemie, Viviana, *Reflexiones sobre la trilogía de Claudel*, 2004. <http://www.efba.org/efbaonline/dreidemie->

Eco, Umberto, *La búsqueda de la lengua perfecta*, Lumen, Barcelona, 2008

Edinger, Dora, *Bertha Pappenhiem. Freud's Anna O.*, Congregation Soleil, Illinois, 1968.

Eidelsztein A., *Lo simbólico de J. Lacan o el "cyclón devorante"*, *El Rey está desnudo*. Revista para el psicoanálisis por venir Nº 4, Letra Viva ediciones, Buenos Aires, agosto 2012.

Eidelsztein, Alfredo *El grafo del deseo*, Letra Viva, Buenos aires, 2007.

Eidelsztein, Alfredo *Las estructuras clínicas II*, Letra Viva, Buenos aires, 2008.

- Eidelsztein, Alfredo, *El Rey está desnudo – Revista para el psicoanálisis por venir, N°1, Por un psicoanálisis no extraterritorial*, Letra Viva Editorial, Apertura- Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires, Buenos Aires, Noviembre de 2008.
- Eidelsztein, Alfredo, *La topología en la clínica psicoanalítica*, Letra Viva, uenos Aires, 2006.
- Eidelsztein, Alfredo, *Modelos esquemas y grafos en la enseñanza de Lacan*, Letra Viva, 2010.
- Ellenberger, H.F., *La historia de Anna O.: Estudio crítico con documentos nuevos*, Cuadernos clínicos N° 1 , Actualidad psicológica, Buenos Aires, 1983.
- Ellenberger, Henri, *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*, Gredos, Madrid, 1976.
- Forrester, John, *Seducciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, Fondo de cultura económica, México D.F., 1995
- Foucault, Michel, *Los anormales*, Fondo de Cultura Económica, México 2000
- Freeman, Lucy, *L'histoire de Anna O.*, Presse Universitaires de France, Vendôme, 1977.
- Freud, Sigmund, *El sepultamiento del complejo de Edipo*, en *Obras completas, Vol. 19*, Amorrortu, Buenos Aires 1980.
- Freud, Sigmund, “*La feminidad*”, en *Obras completas, Vol. 22*, Amorrortu, Buenos Aires 1980,
- Freud, Sigmund, “*Sobre la sexualidad femenina*”, en *Obras completas, Vol. 21*, Amorrortu, Buenos Aires 1980,
- Freud, Sigmund, *Breuer Josef, Estudios sobre la histeria*, en *Obras completas*, Amorrortu Ediciones, Vol. 2, Buenos Aires, 1985.
- Freud, Sigmund, *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1994.

Freud, Sigmund, *Cinco conferencias sobre el psicoanálisis, en Obras completas*, Amorrortu Ediciones, Vol. 11, Buenos Aires, 1985.

Freud, Sigmund, *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, en Obras completas*, Amorrortu Ediciones, Vol. 14, Buenos Aires, 1985.

Freud, Sigmund, *El chiste y su relación con lo inconsciente, en Obras completas*, Amorrortu Ediciones, Vol. 7, Buenos Aires, 1985.

Freud, Sigmund, *El motivo de la elección del cofre, en Obras completas*, Amorrortu Ediciones, Vol. 12, Buenos Aires, 1985.

Freud, Sigmund, *Fragmento de análisis de un caso de histeria*, Amorrortu Ediciones, Vol. 7, Buenos Aires, 1985.

Freud, Sigmund, *La cabeza de Medusa, en Obras completas*, Amorrortu Ediciones, Vol. 18, Buenos Aires, 1985.

Freud, Sigmund, *Las fantasías histéricas y su relación con la homosexualidad*, Amorrortu Ediciones, Vol. 9, Buenos Aires, 1985.

Freud, Sigmund, *Presentación autobiográfica, en Obras completas*, Vol. 20, Amorrortu, Buenos Aires 1980.

Freudienne, 1981, nº 2. *Traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte*, para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires

Freudienne, 1981, nº 2. *Traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte*, para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Gárate, I. y Marinas J. M. *Lacan en español. [Breviario de lectura], Cap. Oquedad (Béance)*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.

García Gual, *Diccionario de mitos*, Siglo veintiuno, Madrid, 2004

- García Gual. *La filosofía helenística: éticas y sistemas*, Ediciones pedagógicas, Madrid, 2004.
- Gay, Peter, *Freud: una vida de nuestro tiempo*, Paidós, Barcelona, 1990
- Gay, Peter, *La experiencia burguesa. De Victoria a Freud I. La educación de los sentidos*, Fondo de cultura económica, México D.F., 1992
- Given Guttman, Melinda, *The enigma of Anna O. A biography of Bertha Pappenheim*, Moyer Bell, London 2001
- Glauber, Karina, *Fin de siglo. Viena: alumbramiento e iluminismo*. Acheronta N° 9, 1999.
- Goethe Johann Wolfgang, *Fausto, parte segunda, escena V*; traducción de Rafael Cansinos Assens, Aguilar, Madrid, 1950.
- Goethe, Johann, *Las Afinidades Electivas, Obras Completas II*, Santillana, Madrid, 2003.
- Gomila, Mariana, *Función de la sustancia: envoltura de la falta en ser, comunicación societaria*. Trabajo presentado en las Jornadas anuales de Apertura 2014.
- Gomila, Mariana, *Función de la sustancia: envoltura de la falta en ser, comunicación societaria*. Trabajo presentado en las Jornadas anuales de Apertura 2014.
- Graves, Robert, *Los mitos griegos, vol I*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- Guyomard, Patrick, *El goce de lo trágico*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1997.
- Haddad, Gerard, *Comer el libro*, Editorial Milá, Buenos Aires, 1996.
- Hameln, Gluckel, *Mémoires de Gluckel Hameln*, Les éditions de minuit, Paris, 1971.
- Hesíodo. *Obras y fragmentos. Teogonía. Trabajos y días*. Madrid, Gredos, 1978.
- Hirschmüller, Albrecht, *The life and work of Joseph Breuer*, New York University Press, 1989.
- Homero, *Odisea*, Espasa Calpe, Colección Austral, Madrid, 2004.

Huyssen, Andreas, *Después de la división. Modernismo, cultura de masas, posmodernismo*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2006.

Janik, Allan y Toulmin, Stephen, *La Viena de Wittgenstein*, Editorial Taurus, Madrid, 1974.

Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia Antigua, Volumen I*, Taurus, Madrid 1987,

Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia Antigua, volumen II*, Taurus, Madrid 1987,

Jensen, Ellen, *Anna O. –Un estudio del último período de su vida*, Cuadernos clínicos nº 1 , Actualidad psicológica, Buenos Aires, 1983.

Johnson, Paul, *La historia de los judíos*, Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 1991

Jones, Ernest, *Freud, Biblioteca Salvat de grandes biografías*, volumen primero, Barcelona, 1985.

Judt, Tony, *Pensar el siglo XX*, Taurus, Madrid, 2012

Kaplan, Marion A., *The Jewish Movement in Germany. The campaigns of the Jüdischer Frauebund, 1904-1938*, Greenwood Press, London, 1979.

Klein, Richard, *Anna O. Bertha Pappenheim – A chronology of her life and treatment*. http://www.freud2lacan.com/docs/anna_o.pdf

Klemperer Victor, *LTI la lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*, Minúscula, Barcelona, 2001.

Lacan, *Homenaje a Marguerite Duras*.

Lacan, J. *Seminario Libro III, Las psicosis*, Paidós, Buenos Aires, 1984.

Lacan, J. *Seminario Libro XXII, RSI*, clase del 11 de febrero de 1975, establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Lacan, J. *Subversión del sujeto*

Lacan, J., *Seminario Libro XVII, El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1992

Lacan, Jacques, “*Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina*”

Lacan, Jacques, *Conferencia de Baltimore* Intervención de Jacques Lacan sobre la exposición de C. Morazé: “*Invención Literaria*”

L. Goldmann “*Estructura: Realidad humana y Concepto Metodológico*” 18 de octubre de 1966. Revista Acheronta número 13.

Lacan, Jacques, *De un designio*, Escritos, Siglo XXI editores, Tomo 1, Buenos Aires, 1985.

Lacan, Jacques, *El mito individual del neurótico, Intervenciones y textos I*, Manantial, Buenos Aires, 2002

Lacan, Jacques, *El seminario, Libro XV, El acto Psicoanalítico*, Traducción de Silvia García Espil, inédito, clase IX.

Lacan, Jacques, *Escritos, Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, Siglo XXI editores, Tomo 2, Buenos Aires, 1985.

Lacan, Jacques, *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis, Escritos*, Siglo XXI editores, Tomo 1, Buenos Aires, 1985.

Lacan, Jacques, *Intervención sobre la transferencia, Escritos*, Siglo XXI editores, Tomo 1, Buenos Aires, 1985.

Lacan, Jacques, *La dirección de la cura y los principios de su poder, Escritos*, Siglo XXI editores, Tomo 2, Buenos Aires, 1985.

Lacan, Jacques, *Propos sur l'hysterie. Intervención de Jacques Lacan en Bruselas*, el 26 de Febrero de 1977, publicada originalmente en Quarto (Suplemento belga de La lettre mensuelle de l'École de la cause

Lacan, Jacques, *Propos sur l'hysterie. Intervención de Jacques Lacan en Bruselas*, el 26 de Febrero de 1977, publicada originalmente en Quarto (Suplemento belga de La lettre mensuelle de l'École de la cause freudienne), 1981, nº 2. Traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte, para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires

Lacan, Jacques, *Seminario Libro VIII, 1960-1961*, La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte, para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Lacan, Jacques, *Seminario Libro X, La angustia (1962-1963)*, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte, para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Lacan, Jacques, *Seminario Libro XX: Aún*, Paidós, Buenos Aires, 1995

Lacan, Jacques, *Seminario Libro XXIV, "L'insu que sait de l'une bevue s'aile a mourre"*. Traducción de Susana Sherar y R. Rodríguez Ponte, para circulación interna de la EFBA.

Lacan, Jacques, *Seminario VII, La ética del psicoanálisis*, Editorial Paidós,

Lacan, Jacques, *Seminario, Libro XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1987.

Lacan, Jacques. "Acerca de la estructura como mixtura de una Otredad, condición sine qua non de absolutamente cualquier sujeto", Acheronta Nº 13-, 1996.

Lacan, Jacques. *Seminario Libro III, Las psicosis*, Paidós, Buenos Aires, 1986

Laces and so on... *Bertha Pappenheim's Collections at the MAK* 03.10.2007 – 16.03.2008, Schlebrügge Editor, Viena, 2008.

- Le Rider, Jacques, *Les Juifs viennois à la Belle Époque*, Albin Michel, Paris, 2013.
- Levi, Primo, *Trilogía de Auschwitz*, El Aleph, Barcelona, 2009
- Loentz, Elizabeth, *Let Me Continue to Speak the Truth. Bertha Peppenheim as Author and Activist*, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 2007.
- Lytton Strachey, *La reina Victoria*, Valdemar, Madrid, 1997
- Mann, Thomas, *La montaña mágica*, Editorial Porrúa, México D.F., 2010.
- Marinas, José Miguel, *La ciudad y la esfinge. Contexto ético del psicoanálisis*, Editorial Síntesis, Madrid, 2004.
- Marominsky, Jaime, *El ídish defiende su nombre*, Fundación IWO, 2007.
- Mascheroni, Gabriela, *La existencia en el orden significante está ligada a un problema lógico, El rey está desnudo N° 7*, Editorial Letra Viva, Buenos Aires, 2014.
- Meyer, Catherine, *El libro negro del Psicoanálisis*, Sudamericana, Buenos Aires, 2005.
- Milner, Jean-Claude, *El judío de saber*, Manantial, Buenos Aires, 2008.
- Nelson Garner, Shirley, Kahane, Claire, Sprengnether, Madelon Cornell, edit., *The (M)other tongue. Essays in Feminist Psychoanalytic Interpretation*, University Press, NY, 1985.
- Pappenheim, Bertha, *In the Junk Shop and Other Stories*, Ariadne Press, Riverside, 2008.
- Pappenheim, Bertha, *Travail de Sisyphe, des femmes*, Paris, 1986.
- Píndaro, *Odas y fragmentos*, Gredos, Madrid, 2006.
- Pollock, George H., *El duelo patológico de Bertha Pappenheim: posibles efectos de la pérdida de hermanos en la infancia*, Cuadernos clínicos n° 1 , Actualidad psicológica, Buenos

- Aires, 1983.
- Porge, Erik, *¿Robo de ideas?*, Ediciones Kliné, Buenos Aires, 1998.
- Primo Levi, *Los Hundidos y los salvados*.
- Ricardo Rodríguez Ponte, *"La angustia, un revés del proyecto freudiano"*, Biblioteca EFBA.
- Rodríguez Ponte, Ricardo, *Seminario "La clínica de los Goces", clases 7 y 8*, Fichas de la EFBA, 1992.
- Roudinesco, Elisabeth y Plon, Michel, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1999.
- Roudinesco, Elisabeth, *A vueltas con la cuestión judía*, Anagrama, Barcelona, 2004
- Roudinesco, Elisabeth, *Freud en su tiempo y en el nuestro*, Debate, Madrid, 2015.
- Roudinesco, Elisabeth, *La batalla de cien años: Historia del psicoanálisis en Francia. 1885-1939*, Fundamentos, Madrid, 2000.
- Sanfilippo, Marina, *Si cunta e s'arriccunta: las fórmulas de apertura y cierre en la narración oral*, Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, 2007, julio-diciembre, vol. LXII, n.o 2,
- Schorske, Carl E., *Viena Fin-de-Siècle. Política y cultura*, Buenos Aires, Gustavo Gili, 1981.
- Schur, Max, *Sigmund Freud, Enfermedad y muerte en su vida y en su obra*, Paidós Studio, Buenos Aires, 1980.
- Serge André, *¿Qué quiere una mujer?*, Siglo XXI, México 2002
- Shakespeare, William, *Rey Lear*, Espasa Libros, Barcelona, 1991.
- Shirley Nelson Garner, *Claire Kahane, Madelon Sprengnether*, editors, *The (M)other tongue*.

- Essays in Feminist Psychoanalytic Interpretation Cornell University Press, NY, 1985.
- Silber, M. K. (2010, October 20). Sofer, Mosheh. YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe.
- Sperling, Diana, Del deseo: tratado erótico- político, Editorial Milá, Buenos Aires, 2001.
- Strauss, Richard, Elektra, Teatro Real, Fundación del Teatro lírico, Comunidad de Madrid, 2002
- Tanizaki, Junichiro, El elogio de la sombra, Siruela, Madrid, 2015.
- Timms, Edward, Karl Kraus, satírico apocalíptico. Cultura y catástrofe en la Viena de los Habsburgo, Visor, Colección La balsa de la Medusa, Madrid, 1990.
- Tin, Louis-Georges, La invención de la cultura heterosexual, El Cuenco del Plata, Buenos Aires, 2012.
- Wittenberg, Stella, Hofmannstahl, un libretista de lujo, Elektra, Teatro Real, Fundación del Teatro lírico, Comunidad de Madrid, 2002.
- Zemon Davis, Natalie, Mujeres en los márgenes: Tres vidas del siglo XVII, Cátedra, 1999.
- Zweig, Stephan, El mundo de ayer. Memorias de un europeo, Acantilado, Barcelona, 2001.

